LA VIE SPIRITUELLE

Avril 1961
N° 471

Car cette Loi que je te prescris aujourd'hui, elle n'est pas au-delà des mers, qu'il te faille dire : « Qui ira pour nous au-delà des mers nous la chercher, que nous l'attendions pour la mettre en pratique? » Car la Parole est tout près de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur pour que tu la mettes en pratique.

Deut., 30, 11-14.

PÂQUES

La réflexion chrétienne d'aujourd'hui aime rappeler qu'aucune dialectique n'épuise le mystère du Christ. C'est le propre des « faits » chrétiens : on n'a jamais fini de découvrir leurs richesses. Ceci est vrai surtout pour Pâques. Il est bon de chercher comment chaque texte de l'Écriture et chaque moment de la Tradition peuvent nous en livrer une meilleure compréhension.

L'Épître aux Thessaloniciens nous montre, avec l'intérêt irremplaçable d'être le premier en date des écrits du Nouveau Testament, comment fut enseignée cette vie nouvelle apportée par le Christ. Le Cantique des Cantiques, un des livres de l'Ancien Testament les plus difficiles à interpréter, révèle, au-delà des controverses d'exégètes, qu'on ne peut comprendre vraiment un texte de la Bible qu'en y cherchant le dessein de Dieu et que ce dessein conduit toujours à la nouvelle alliance et à la libération de Pâques.

Les meilleures célébrations liturgiques ne doivent pas cacher que nous demeurons toujours en deçà du mystère de Pâques. Et les plus beaux symboles seront restés sans effet s'ils ne nous ont pas obligés à plus de réalisme et d'intériorité. « Ne vous attachez pas à une ombre », répète Gaudence de Brescia à ses auditeurs. Et ce qui ne sera jamais périmé dans la dévotion au Sacré-Cœur apparaît quand on s'interroge sur son origine pascale. Dans le même temps, il devient manifeste que cette dévotion n'a pas d'autre but que de nous rendre présent aux dimensions intérieures de l'amour du Christ, dont parlent saint Paul et saint Jean.

GAUDENCE DE BRESCIA. Catéchèse pascale 353
L.-M. DEWAILLY, o. p. Une communauté naissante, Thessalonique. I. Naissance en vie chrétienne 359

J. LECLERCQ, O. S. B. — Les sources liturgiques de la dévotion au Sacré-Cœur 377
A. FEUILLET, P. S. S. — Le Cantique des Cantiques et le mystère pascal 394

LA FOI ET SES MÉTHODES

Ce premier article du P. Dunas nous donne beaucoup plus qu'une simple bibliographie : un programme d'étude, un plan de travail, une bibliographie raisonnée pour l'ensemble de la théologie de la foi. On sait assez la difficulté de cette réflexion et les divergences des théories sur la foi, à l'image même des différentes doctrines de l'homme et des différentes morales, pour ne pas éprouver le bienfait d'un guide qualifié en ce domaine.

Après les deux enquêtes menées sur la « révision de vie » (décembre 1960, mars 1961), telle qu'on la pratique un peu partout aujourd'hui, est venu le moment d'en dégager les dimensions théologales et d'en chercher une définition qui enrichisse la vie et l'étude de la foi.

On sait combien est précieuse pour la théologie la découverte de nouveaux moyens de pensée, et combien èst ambigu leur emploi, tant qu'ils ne sont pas critiqués. Certaines philosophies modernes sont riches d'essai logique et d'expérience intellectuelle. Il est intéressant de se demander quelle aide elles sont en mesure de nous apporter pour mieux comprendre la foi et l'expérience mystique, et si leurs analyses respectent le témoignage authentique des saints.

N. DUNAS, O. P. — Comment étudier la foi : I. Analyse et bibliographie 409
J. BONDUELLE, O. P. — Foi et révision de vie. III. Vers une définition 424
LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, O. C. D. — Actualité de saint Jean de la Croix .. 442

Gaudence de Brescia

CATÉCHÈSE PASCALE

Évêque de Brescia, à vingt-cinq kilomètres à l'ouest du lac de Garde, entre 395 et 410 environ, Gaudence fut l'ami de saint Ambroise, le contemporain de saint Jérôme et de saint Augustin. Mais son nom est bien oublié, et son œuvre ignorée. Pourtant on conserve de lui une vingtaine de sermons, dont huit constituent un commentaire du chapitre XII *de l'Exode, prêché aux nouveaux baptisés pendant la semaine de Pâques.*

Le deuxième de ces sermons (P. L., 20, 852-861), dont on trouvera ici la traduction, a été prononcé au cours de la nuit pascale, après que les néophytes aient reçu le baptême et avant qu'ils ne fassent leur première communion. En une brève catéchèse, l'évêque doit leur révéler le réalisme de l'eucharistie. Son admiration et son enthousiasme, encore si perceptibles, ne vont pas sans quelque inquiétude, comme s'il craignait que ses nouveaux chrétiens soient rebutés ou effrayés par cette révélation. D'où son exhortation à dépasser les images, aussi bien celles de l'Ancien Testament que celles de la liturgie, pour atteindre la réalité. D'où aussi son constant appel à la foi, qui leur permettra de surmonter des impressions ou des objections trop naturelles. D'où enfin son inlassable recours à l'Esprit-Saint, qui vient de descendre sur eux dans le baptême.

Pour le chrétien d'aujourd'hui, même si ses difficultés naissent non plus de la nouveauté mais au contraire de l'accoutumance, cette invitation à une intelligence plus profonde et plus spirituelle de l'eucharistie garde toute sa valeur. Car pour lui aussi il s'agit de communier non pas à des figures, mais à ce que Gaudence appelle la réalité de la Passion du Seigneur.

Quand le Christ ressuscite d'entre les morts, les Égyptiens sont mis en déroute par le sacrement du baptême. Les enfers tremblent d'effroi quand il en revient pour relever son corps, et les ennemis de Dieu, c'est-à-dire les adversaires de son peuple, sont exterminés.

C'est ce que clame le prophète inspiré : *Que Dieu se lève, et que ses ennemis soient dispersés ; que ceux qui le haïssent fuient devant sa face...* Mais *quiconque invoque le nom du Seigneur sera sauvé.* Nous tous donc, qui en invoquant le nom du Seigneur, avons trouvé le salut dans l'extermination des Égyptiens, apprenons à manger la pâque.

Ne vous attachez pas à une ombre.

Non certes comme ces malheureux Juifs qui après la venue de la réalité s'attachent encore à l'ombre, tuant et mangeant un mouton dans chaque maison au quatorzième jour du premier mois. Car il est venu, celui dont ce mouton n'était que l'ombre, le véritable Agneau de Dieu, le Seigneur Jésus qui enlève les péchés du monde et qui a dit : *Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez point la vie en vous.* Dès lors c'est en vain que les Juifs accomplissent matériellement un rite qui ne pourrait leur donner la vie que s'ils s'en acquittaient spirituellement avec nous. *Car la Loi est spirituelle,* comme le dit l'apôtre, et *notre pâque, c'est le Christ immolé.*

Quelles réalités spirituelles sont préfigurées dans le récit de l'Exode où est racontée la célébration de la pâque... il faudra qu'à partir de demain, avec l'aide du Seigneur, nous nous mettions à vous l'exposer. Pour le moment, il n'y a à retenir de la lecture que ce qui ne peut être expliqué en présence des catéchumènes et doit pourtant être révélé aux néophytes.

Dans cette ombre qu'était la pâque de la Loi, on immolait non pas un agneau mais plusieurs ; on en immolait un par maison, un seul ne pouvant suffire pour tout le monde, puisque ce n'était qu'une figure, et non la réalité de la Passion du Seigneur.

Car la figure n'est pas la réalité, mais une imitation de la

réalité; ainsi, l'homme a été fait à l'image de Dieu, mais il n'est pas Dieu pour autant; on peut tout de même l'appeler Dieu, en tant qu'il est image de Dieu; de même qu'on peut supposer plusieurs dieux, bien qu'en fait il y en ait un seul.

Dans la réalité, donc, un seul est mort pour tous. Et c'est lui seul qui, en chaque maison d'église, dans le sacrement du pain et du vin, restaure par son immolation, vivifie par la foi, et sanctifie par sa consécration ceux qui le consacrent.

Voici sa chair et son sang!

Voici la chair de l'Agneau, voici son sang[1]. Le Pain qui est descendu du ciel dit lui-même : *Le Pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde.* Quant au sang, c'est à bon droit qu'il est présenté sous les apparences du vin; en effet, quand le Seigneur dit dans l'Évangile : *Je suis la vraie Vigne,* il montre assez clairement que tout le vin offert en figure de sa Passion n'est rien d'autre que son sang. Le bienheureux patriarche Jacob avait donc prophétisé du Christ en disant : *Il lavera son vêtement dans le vin, et son manteau dans le sang de la grappe.* Son vêtement ou son manteau, c'est notre corps, qu'il devait laver de son propre sang.

Ainsi, le créateur et le maître du monde, qui a tiré le pain de la terre, fait ensuite du pain son propre corps; et, après avoir changé l'eau en vin, il transforme encore le vin en son sang.

Qu'il soit rôti au feu de l'Esprit.

Comment il nous faut manger cet Agneau, la lecture va nous l'apprendre : *Vous n'en mangerez rien cru ou bouilli à l'eau, mais tout sera rôti au feu, tête, pieds et entrailles...* La chair de l'Agneau immolé, c'est-à-dire la substance de sa doctrine, doit

1. Faut-il penser qu'à ce moment de sa catéchèse l'évêque découvre aux néophytes le pain et le vin qui vont devenir le corps et le sang du Christ? On comprendrait alors qu'il continue en expliquant que ces signes ont été choisis par le Christ lui-même.

donc être mangée non pas crue et sans aucune préparation, ni bouillie à l'eau, avec des explications qui la dissolvent, ni bouillie longuement, ce qui la liquéfierait et lui ôterait toute saveur céleste ; mais elle doit être mangée rôtie au feu, c'est-à-dire affermie et échauffée par l'Esprit divin...

Et vous n'en laisserez rien jusqu'au matin, et vous ne briserez aucun de ses os. Ce qui en resterait jusqu'au matin, vous le brûlerez au feu. S'il y a dans les mystères quelque chose d'inassimilable, ce que nous ne pouvons comprendre maintenant sera manifesté au matin de la résurrection à venir. *Maintenant je connais partiellement,* dit l'apôtre, *mais alors je connaîtrai comme je suis connu.* Tout cela doit être brûlé au feu, c'est-à-dire livré à l'Esprit divin, pour que ce dont nous ne comprenons pas maintenant la raison soit consumé au souffle d'une foi ardente...

Saurez-vous croire à l'eucharistie ?

La lecture s'achève par cette fin admirable : *C'est la Pâque du Seigneur.* C'est la Pâque du Seigneur, c'est-à-dire le passage du Seigneur. Ne regardez pas comme terrestre ce qui est devenu céleste grâce à celui qui y est passé et en a fait son corps et son sang! Tout ce que nous avons dit plus haut de la manducation de la chair de l'Agneau vaut très spécialement de la réception du sacrement de la Passion du Seigneur. Ne croyez pas, comme les Juifs, que c'est de la chair ordinaire et du sang ordinaire, et ne les rejetez pas en disant : *Comment peut-il nous donner sa chair à manger?* Ce n'est pas dans la marmite d'un cœur de chair, toujours sujet à l'humidité, que vous ferez bouillir ce sacrement, en n'y voyant qu'une nourriture commune et terrestre ; mais vous croirez que le feu de l'Esprit divin a réalisé ce qui vous a été annoncé. Oui, ce que vous recevez, c'est le corps de ce pain céleste, et le sang de cette vigne sainte. Lui-même le disait en distribuant à ses disciples le pain et le vin consacrés : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.* Croyons, je vous en prie, celui en qui nous croyons. La Vérité ne saurait mentir.

Aussi, après avoir parlé de manger son corps et de boire son

sang à une foule stupéfaite qui murmurait : *Ce langage est dur, et qui peut l'admettre?* il voulut chasser par le feu céleste ces pensées dont j'ai montré le danger, et il ajouta : *C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie...*

Et si dans l'esprit de l'un ou l'autre il reste encore quelque chose que notre explication n'ait pas entamé, laissez-le brûler par une foi ardente. Car *notre Dieu est un feu dévorant,* qui purifie nos cœurs, les instruit et les illumine pour leur faire comprendre les choses divines.

Rendons grâce sans cesse.

Et si nous connaissons l'origine et la nature de ce sacrifice céleste institué par le Christ, nous rendrons grâce sans cesse pour ce don ineffable. Car c'est vraiment le legs de son nouveau testament, qu'il nous a laissé à jamais comme gage de sa présence, la nuit où il fut livré pour être crucifié.

C'est en effet le viatique de notre voyage, dont nous sommes nourris et fortifiés sur ce chemin de la vie, jusqu'à ce qu'au sortir de ce monde nous parvenions à lui. C'est pourquoi le Seigneur disait encore : *Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez point la vie en vous.* Il a voulu en effet que ses bienfaits demeurent parmi nous, il a voulu que nos âmes soient sanctifiées par son précieux sang au moyen d'une figure de sa propre Passion; aussi, aux disciples pleins de foi qu'il établit comme les premiers prêtres de son Église, il donne le mandat de célébrer inlassablement ces mystères de la vie éternelle, qui doivent être célébrés par tous les prêtres dans chacune des Églises du monde entier, jusqu'à ce que le Christ revienne du ciel.

Les prêtres, et avec eux tous les fidèles rassemblés, ont ainsi chaque jour devant les yeux une image de la Passion du Christ, ils la portent dans leurs mains, la reçoivent sur leurs lèvres et dans leur cœur : nous tenons là un mémorial ineffaçable de notre rédemption, et nous y trouvons contre le venin du diable un doux remède nous communiquant la force de l'Éternel.

Comme y invite l'Esprit-Saint : *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux.*

L'Esprit fera de vous un seul corps.

Pourquoi a-t-il voulu que le sacrement de son corps et de son sang soit offert sous les apparences du pain et du vin ? Pour une double raison. D'abord, pour que l'Agneau de Dieu immaculé fasse célébrer par le peuple purifié un sacrifice pur, sans cuisson, sans effusion de sang, sans sauce ou jus de viande, et que tous puissent offrir rapidement et aisément. Ensuite, puisque le pain, qu'on tire d'une multitude de grains de blé réduits en farine, se fait avec de l'eau et doit aussi à la fin être passé au feu, c'est à juste titre qu'il est pris comme figure du corps du Christ, dont nous savons qu'il est constitué dans son unité par la multitude de tous les hommes et qu'il est rendu parfait par le feu du Saint-Esprit. Car il naît de l'Esprit-Saint, et, *parce qu'il fallait accomplir ainsi toute justice,* il entre dans les eaux du baptême pour les consacrer, puis sort du Jourdain, plein de l'Esprit-Saint qui était descendu sur lui sous la figure d'une colombe, comme l'atteste l'évangéliste : *Jésus plein de l'Esprit-Saint sort du Jourdain.*

De même, le vin de son sang, tiré de grains nombreux, c'est-à-dire des raisins de la vigne que lui-même avait plantée, jaillit du pressoir de la croix, d'où il passe dans les vases que sont les cœurs des fidèles qui le reçoivent, en qui il se met à bouillir par sa propre vertu.

Vous tous qui avez échappé au pouvoir de l'Égypte et du Pharaon diabolique, prenez donc part avec nous à ce sacrifice de la Pâque salvatrice avec toute l'avidité d'un cœur religieux, afin que jusqu'au fond de nos entrailles nous soyons sanctifiés par notre Seigneur Jésus-Christ, dont nous croyons qu'il est présent en ses sacrements, et dont la puissance inimaginable demeure dans tous les siècles.

Traduction de Ph. Rouillard, o. s. b.

Une communauté naissante :
Thessalonique

I. *Naissance en vie chrétienne*

Incipit Novum Testamentum. Sous ce titre solennel Mgr Holzner décrit en termes pittoresques l'apôtre Paul se décidant à dicter sa première lettre aux Thessaloniciens. « Ainsi commença le Nouveau Testament, dont la première page fut une lettre dictée par les besoins de l'heure... dans le pauvre atelier d'Aquila[1]. »

L'Église de Thessalonique est l'une des premières que saint Paul ait fondées en territoire grec, en venant d'Asie, au cours de son deuxième voyage (Ac 17, 1-10). Il y a prêché le Christ, et *beaucoup de monde* a cru, quelques Juifs, nombre de Grecs. Puis les tracasseries d'une juiverie remuante l'ont contraint de s'éloigner tout à coup avec ses compagnons, non sans inquiétude sur l'avenir de la jeune communauté. Plusieurs fois il a été empêché d'y retourner. Il finit par y envoyer Timothée prendre des nouvelles, et c'est au retour de celui-ci, sans doute à Corinthe après le séjour à Athènes, et en 51, moins d'une année après son départ, qu'il écrit coup sur coup ses deux lettres.

A sa confiance dans l'efficacité de la parole, qui s'est déjà

1. Mgr J. Holzner, *Paul de Tarse*, Paris, 1951, p. 276.

démontrée, se mêle quelque souci. La jeunesse est bien « cette période indécise et généreuse, cet âge si chargé de promesses et si proche de la faiblesse[2] ». Cette Église toute neuve dans l'Église neuve, dont l'éducation était à peine commencée, dont la première ferveur est en effet chargée de promesses mais sans habitudes enracinées, exposée encore à tant de périls dans un milieu hostile où tout rappelle les convertis à leur passé d'idolâtrie et de licence, cette Église saura-t-elle tenir bon et progresser ?

Elle est fort jeune, et son père lui aussi, après tout, est jeune encore. Sa vocation sur le chemin de Damas remonte à une quinzaine d'années, mais il n'y a guère que cinq ans qu'il sème la bonne nouvelle à travers l'Asie et, tout récemment, la Grèce. Nous pourrions estimer que ce n'est pas aux premières de ses épîtres qu'il faut demander le fond de sa pensée. De fait, leurs voisines les éclipsent. On les cite, les nôtres, au sujet de la parousie et de l'Antéchrist ; le passage lu à la messe des funérailles donne lieu à un commentaire sur la résurrection. Mais les grandes doctrines pauliniennes, ce n'est évidemment pas là qu'on va les chercher[3].

Essayons néanmoins de lire de près ces deux courtes lettres. Essayons d'y lire ce que l'Apôtre nous dit de sa propre mission et de la vie de ses convertis. Abstenons-nous même d'invoquer les autres lettres. Cela nous rendra plus attentifs à bien des détails. Certaines pensées ne sont pas là encore, et il ne faut pas les y chercher. D'autres seront reprises plus tard et ne sont ici qu'en germe, mais elles y sont réellement en germe. Ce sera sans doute une joie de découvrir combien nos deux documents sont riches déjà, combien leur contenu, en annonçant la théologie paulinienne postérieure, est proche aussi de ce que nous savons de la prédication de l'Église ancienne et même de celle de Jésus. En même temps nous les trouverons toutes proches de nous qui

2. Mgr A. Renard, Allocution à des jeunes lors d'un pèlerinage à Chartres, dans la *Semaine Religieuse de Versailles*, 11 novembre 1960.

3. Récemment encore, pour ne citer qu'un exemple, l'auteur d'une synthèse magistrale sur la spiritualité de saint Paul pouvait composer tout son chapitre sans une seule citation de ces deux Épîtres : L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, pp. 87-120.

vivons et œuvrons dans l'Église d'aujourd'hui. La manière dont Dieu dès le début bâtit son Église ne saurait avoir perdu de son actualité [4].

I

L'ÉGLISE, MILIEU DE LA VIE NOUVELLE

Le mot d'Église (*ekklèsia*), qui fait son apparition dès le premier verset du Nouveau Testament, 1 *1* 1, prend d'emblée un sens spécifique bien défini. Il ne désigne pas, comme chez les Grecs qui le connaissaient, l'assemblée civique régulière, ou encore un rassemblement populaire quelconque. Il s'inscrit dans la ligne de l'Ancien Testament, où il a désigné d'abord le peuple saint convoqué et assemblé au désert, mais il a pris dès les premiers jours du christianisme une couleur nouvelle, lorsque le nouveau peuple de Dieu se trouvait en entier réuni à Jérusalem après la venue de l'Esprit. Ensuite les autres communautés, fondées l'une après l'autre, ont porté le même titre, puisqu'elles étaient à leur tour des Églises *de Dieu*, 2 *1* 4, ou *de Dieu dans le Christ Jésus*, 1 2 14, *en Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus-Christ*, 1 *1* 1; 2 *1* 1 [5].

Ne reprochons pas à saint Paul de n'être point « personnaliste ». Le grief serait assez dénué de sens. Mais il pense d'abord

4. Les nécessités de la publication ont fait inverser l'ordre de ces deux essais. Quelques retouches de rédaction ne feront pas oublier au lecteur que le premier article *présuppose* le second sur la mission de l'apôtre Paul.

Ces deux articles, de plus, ne sont pas à lire rapidement, mais doivent servir de guide à une lecture attentive des deux Épîtres. On risquerait de n'en rien tirer si l'on négligeait de recourir au texte auquel renvoient les nombreuses références. Le lecteur pourra ensuite sans peine se reporter aux commentaires ou aux études sur la théologie paulinienne.

Étant donné notre objet très circonscrit, nos références ne comprennent que trois chiffres : le premier renvoie à 1 Th ou 2 Th; le chiffre du milieu, en italique, désigne le chapitre; le troisième, le verset ou les versets. Ex. : 1 *2* 14 signifie 1re Épître aux Thess., chapitre 2, verset 14.

5. On reconnaît la manière dont l'évolution première de la notion paulinienne de l'Église a été retracée par Mgr L. CERFAUX, dans *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, 2e éd., Paris, 1948.

aux Églises. Il ignore totalement la primauté solitaire de l'individu. C'est à l'intérieur de l'Église, moyennant son appartenance à l'Église, que la personne du chrétien est atteinte par la grâce et le salut, toujours au milieu de ses frères et en relation avec eux. L'observation est capitale et vaut pour tout ce que nous dirons de la vie des chrétiens.

C'est donc dans l'Église que se réalise le dessein de Dieu dont l'apôtre en prêchant l'Évangile a été l'instrument. Ce dessein, nous le verrons mieux en revenant à la mission de Paul, comporte d'abord un « choix », où sont unis le choix lui-même et sa mise en évidence par les effets de l'annonce évangélique, 1 1 4 s. Un autre verbe « choisir », plus fort, est employé ailleurs, 2 2 13, motivé cette fois par l'amour du Seigneur et dépendant d'une initiative de Dieu « dès le commencement », soustraite aux défaillances et variations. Un troisième mot, 1 5 9, évoque établissement, destination stable. Des trois verbes le sujet est Dieu. Le choix s'est exprimé par un appel, au moyen de l'Évangile de Paul, 2 2 14 où nous entendons certes d'abord la prédication de l'Évangile, mais sans exclure les autres aspects de la parole de l'Apôtre, les exhortations, encouragements, adjurations, 1 2 12. C'est un appel efficace, sauf résistance ou dérobade dont nul cas individuel n'est ici envisagé. Paul en parle soit au passé, 1 4 7, 2 2 14, soit au présent, 1 2 12; 5 24 : quand l'homme, une fois perçu l'appel, y a répondu, il y entre et y demeure comme un état durable, — durable, comme l'amour dont il provient, jusqu'à ce que le terme en soit atteint. Du côté de Dieu qui appelle, la fidélité ne saurait défaillir, 1 5 24; 2 3 3.

A la parole que leur apportait l'apôtre les païens de Thessalonique ont répondu par l'accueil, et cette parole a déployé ses effets chez eux, qui croyaient, 1 2 13[6]. Elle n'était pas seulement parole, parole de l'envoyé qui venait à eux, mais elle était « puis-

6. A propos de l'efficacité de la parole, H. Schlier écrit : « Dans la parole de Dieu tout l'événement salvifique avec tous ses biens est rendu présent, en même temps que la personne du Sauveur », p. 135 : *La notion paulinienne de la parole de Dieu*, dans *Littérature et Théologie pauliniennes* (Recherches Bibliques, 5), Paris, 1960, pp. 127-141.

sance », puissance divine qu'il ne faut pas restreindre aux miracles, qui met en jeu l'action de l'Esprit-Saint et provoque une surabondance incalculable dans l'efficacité de l'économie nouvelle ainsi fondée, 1 1 5 s. Tous ces signes ont rendu visible l'élection de Dieu.

Ceux qui ont accueilli la parole sont *les frères* (14 fois dans 1 Th, 7 fois dans 2 Th), ou, tout simplement, les croyants, ceux qui croient, 1 1 7; 2 10, 13, ceux qui ont cru, 2 1 10; 2 12. Et ceux qui ne croient pas sont *les autres,* 1 4 13; 5 6, *ceux du dehors,* 1 4 12. Mais ne soupçonnons là ni dédain ni indifférence. Paul ne peut que plaindre ceux qui ne connaissent pas Dieu et n'obéissent pas à l'Évangile, 1 4 5, 2 1 8, dont la tristesse est le lot puisqu'ils sont privés d'espérance, 1 4 13.

Il est clair, d'un bout à l'autre de nos épîtres, que l'apôtre qui a fondé cette Église y garde une autorité après son départ. En outre, nous voyons à la tête de la jeune communauté des hommes qui la « président » ou « dirigent », et qui le font *dans le Seigneur,* en son nom et pour son service. Nous ignorons comment ils sont entrés dans leur charge et comment ils l'exercent, mais ils se donnent de la peine et doivent être entourés d'estime et d'amour à cause de leur œuvre, 1 5 12 s.

Comme ultimes sources permanentes de la vie de l'Église, nous pourrions rappeler tout ce que nos épîtres disent de Dieu ou du Père, nommé aussi *notre Dieu, notre Dieu et Père,* et du Seigneur Jésus-Christ, *son Fils,* 1 1 10. Contentons-nous de relever les mentions de l'Esprit soit considéré dans ses dons, 1 1 5 s; 5 19 s., soit regardé lui-même comme le Don accordé par Dieu à son nouveau peuple saint, 1 4 8 (réminiscence d'Ez 36 27; 37 14). A l'Esprit qui prend les devants en sanctifiant répond la foi suscitée par la vérité, 2 2 13. Déjà l'Église vit de ce don qui scelle son appartenance à Dieu et au Seigneur.

L'Église remontant ainsi au cœur de la Trinité, nous voyons comment l'Évangile prêché par saint Paul, et donc aussi la foi des chrétiens qui s'y était attachée, ont donné naissance à un mode de vie totalement inédit, à une « vie nouvelle », comme Paul le dira plus tard, ou, pour reprendre des mots qui se devi-

nent dans nos épîtres et qui ont fait fortune — et même, de nos jours, refait fortune —, nous voyons comment du kérygme dérivent une catéchèse et une paraclèse. La conduite du chrétien ne peut être réglée que par les réalités qui lui ont été révélées et données par Dieu. La chaîne est solide. L'Évangile prêché par l'apôtre se relie, par la mission (article suivant), à ses sources divines; du fait de cette annonce efficace, la vie dans le Christ, qui est l'Évangile vécu, se répand parmi les hommes et se relie aux mêmes sources, comme l'acceptation d'un appel, comme une réponse au don de l'amour de Dieu, ou mieux comme un déploiement de ce don. Toute la vie de l'Église et des chrétiens sera d'abord l'œuvre de Dieu et du Seigneur Jésus.

II

LES GRANDS TRAITS DE LA VIE NOUVELLE

Dès son premier jaillissement et à toutes ses étapes, la vie chrétienne va donc découler de la réalité divine avec laquelle les convertis ont été comme abouchés en venant à la foi. Cette réalité non seulement s'impose au chrétien, mais elle le meut tout entier de sa force qui pénètre les cœurs.

Engagés dans la sainteté.

Ce qui distingue les chrétiens, dès là qu'ils sont entrés au service de Dieu et attendent son Fils, 1 1 9 s., c'est d'être engagés dans la sainteté. Tous les chrétiens, il va de soi, y sont engagés, même ceux-ci, frais échappés du paganisme, et non les seuls héritiers de l'ancien peuple saint d'Israël. Par l'effet des dons de Dieu, celui de l'Esprit, 2 2 13, celui de l'amour, 1 3 12 s., ils appartiennent à Dieu comme les saints et les élus de l'assemblée céleste, 1 3 13; 2 1 10. Et c'est pourquoi dès ici-bas ils doivent vivre dans la sainteté qui réalisera le vouloir de Dieu, 1 4 3. En principe la distinction est aisée à tracer entre la sanctification (*hagias-*

mos) et la sainteté (*hagiôsunè*), mais les textes semblent laisser un certain jeu entre une sanctification active qui conduit à l'état de sainteté, et une seconde phase de sanctification qui est la vie dans la sainteté. La sainteté est ici-bas, par l'effet de la volonté de Dieu, 1 4 3, et par son action personnelle, 1 5 23, le principe d'une vie qui plaît à Dieu, 1 4 1, parce qu'elle met cette vie en rapport avec le terme qui lui assigne l'appel au royaume et à la gloire, 1 4 7; 2 2 14. Toute prescription particulière émane de celle-là, telles celles d'une vie sexuelle affranchie de toute licence, 1 4 3 s. La perspective de la parousie qualifie et renforce la consécration du chrétien en toutes ses exigences. L'être tout entier du chrétien, corps, âme, esprit, et donc ses activités de tout ordre, se trouvent enveloppées et imprégnées d'une sainteté qui un jour, au Jour, éclatera devant Dieu de sa dignité sans reproche, 1 3 13; 5 23; cf. 1 2 10.

Même coloration eschatologique dans la grâce, cette faveur de Dieu qui mène la vie du croyant à la gloire du Seigneur, 2 1 12. C'est en effet par sa grâce que Dieu nous a donné réconfort éternel et belle espérance, 2 2 16. C'est à ce terme assurément que tendent la grâce et la paix de Dieu et du Seigneur souhaitées au début et à la fin des deux épîtres, 1 1 1; 2 1 1; 1 5 28; 2 3 18.

Dans le Seigneur.

Les Églises sont en Dieu et dans le Seigneur, 1 1 1; 2 1 1 : tout ce qui s'y passe est attribué à Dieu ou au Seigneur, par un jeu de prépositions dont la plus fréquente est *dans*. Tout se fait en Dieu ou dans le Seigneur, vient du Seigneur, mène à lui. De cent manières se resserre en s'exerçant une relation des chrétiens avec la personne de Jésus. Ils doivent faire le vouloir de Dieu dans le Seigneur, 1 5 18, suivre les enseignements reçus dans le Christ Jésus, 1 4 1-3; 2 3 6, 12. Ils ont à rester fermes dans le Seigneur, 1 3 8, et c'est le Seigneur qui les fera progresser, 1 3 12. Ils mourront dans le Christ, 1 4 14, 16, pour être et vivre avec lui, 1 4 17; 5 10. Ils posséderont le salut par lui, 1 5 9. La liste n'est pas complète. Elle suggère à souhait la richesse

du rapport personnel du chrétien avec le Seigneur qui accuse son tour concret dans l' « imitation ». Saint Paul n'a plus à prôner cette imitation devant ses chrétiens, il la voit à l'œuvre et il l'admire, 1 *1* 6. Il ne s'agit aucunement ici de « se faire un idéal » auquel on tiendra à ne plus manquer. Paul déjà a vécu suivant une tout autre loi, transformé par l'exemple du Seigneur, et Jésus à son tour n'a jamais vécu d'après un schéma à étayer de preuves. L'imitation est l'effet de la parole. Ce qui est offert par l'Évangile à l'imitation de Paul et des croyants, c'est la vie d'un être tout proche et transcendant, le Fils de Dieu qui a vécu en homme. Les faits de sa vie révèlent le mystère de son être et de Dieu. En se conformant à sa vie, surtout à sa surhumaine patience dans les souffrances, telles que les paroles apostoliques les avaient retracées pour tous, on entrait dans sa vie et tout se faisait en lui, sous son influence : les chrétiens pouvaient se prendre entre eux comme modèles, ou vivre comme Paul, pour vivre comme le Seigneur, 1 *1* 6 s. ; 2 14 ; 2 *3* 7, 9.

Une vie digne de Dieu.

Cette conformité par l'imitation implante dans la vie des chrétiens toutes ses exigences, en rapport avec le salut final et la sainteté qu'il exige. La vie chrétienne sera « digne » de sa source et de son terme. Il faut ici garder présents à l'esprit trois énoncés qui se complètent. Paul exhorte les fidèles à mener une vie digne de Dieu qui les appelle à son royaume et à sa gloire, 1 *2* 12. Il prie Dieu de les rendre dignes de son appel, 2 *1* 11. Et au jugement Dieu les trouvera dignes de son royaume, 2 *1* 5. Dieu n'a pas seulement pris l'initiative à un moment donné, il la conserve tout le long du chemin et maintient le croyant dans sa noblesse nouvelle. Ainsi le croyant, faisant la volonté de Dieu, lui « plaira », 1 4 1 ; cf. 1 2 4, 15, comme lui plaisaient sous la loi ancienne la simplicité du cœur et la pureté des sacrifices, mais désormais plus encore que jadis, car tout se fait dans le Seigneur Jésus.

En suivant sans restriction les exigences du don de Dieu, les

fidèles seront entraînés à chercher le bien, 1 5 15, à ne pas se lasser de faire le bien, 2 3 13. Mais ils ne peuvent se croire laissés à leurs seuls moyens. En même temps que Paul leur recommande de tenir bon, 1 3 8, en gardant les traditions reçues, 2 2 15, il compte que le Seigneur les affermira, 2 3 3, dans la foi (par le ministère de Timothée), 1 3 2, dans la sainteté, 1 3 13, en toute bonne œuvre et parole, 2 2 17, mènera à bonne fin toutes leurs intentions de faire le bien, 2 1 11. Dans ce large courant sont brassées les tâches de la vie quotidienne, telles qu'on en aperçoit quelques reflets, celles du labeur tranquille et ordonné, 2 3 6-12, celles du service fraternel, 1 5 12-15. On présume d'ailleurs que la vie laborieuse et l'entraide ne sont pas seulement juxtaposées. Les chrétiens comme les autres travailleront pour gagner leur pain et ne se le faire donner par personne, bien que tous soient prêts à se porter secours dans le besoin, 1 4 9-12; 5 14; 2 3 7-12.

Si d'autre part le Saint-Esprit répand dans la jeune Église des dons de prophétie, et qu'il en résulte quelque embarras, Dieu accordera aux frères un don de discernement, nous dirions peut-être aujourd'hui un principe spirituel d'autocritique, grâce auquel ils n'éteindront pas le feu, ne sacrifieront rien des authentiques dons de l'Esprit, mais mettront leur exacte docilité à ne retenir que ceux-là, 1 5 19-21. Ces dons de l'Esprit, spécialement ces dons de prophétie, dont l'efflorescence est ici indiquée d'un mot, nous ramène aux effets qui démontraient l'élection divine, 1 1 5.

Enfin saint Paul donne aux convertis, avec une fermeté solennelle, trois conseils sur lesquels il reviendra souvent : la joie, fondée sur les certitudes de la foi et qui triomphe de toute adversité, la prière incessante, recours inlassable à la puissance du Père et du Seigneur, et l'action de grâces en toute circonstance, dans la conscience de tout ce qu'a fait pour eux l'amour de Dieu. Tout cela repose sur le vouloir de Dieu tel qu'il s'est réalisé dans le Christ Jésus, 1, 5 16-18.

Certes, si les chrétiens de Thessalonique sont exhortés à mener une vie digne de leur vocation, et par le fait même honorable aux yeux des gens du dehors, 1 4 12, c'est que la grâce de Dieu n'agit pas mécaniquement, qu'ils sont capables de tout compromettre

et de s'en rendre indignes en retournant à la vie qu'ils menaient jadis, mais la fidélité de Dieu qui les a appelés et les appelle dans l'Église est une donnée constante de leur foi, 1 5 24 ; 2 3 3, et l'amour qui les a choisis doit les mener encore dans la sainteté, jusqu'à leur donner part à la parousie du Seigneur Jésus.

III

FOI, AMOUR, ESPÉRANCE

Au nombre des dispositions intérieures reçues de Dieu par le chrétien lors de son initiation chrétienne et qui caractérisent la vie nouvelle où il est entré, il en est trois qui occupent visiblement un rang privilégié. Le mot de « vertu », il est vrai, ne leur est nulle part appliqué (il n'a qu'un emploi chez saint Paul, Ph 4 8), et comme on sait qu'il a pris chez les philosophes grecs un accent très « moral », relatif à la force d'âme et à l'excellence acquise par l'effort, certains préfèrent l'éviter, pour parler de « triade » ou de « trilogie ». Le qualificatif de « théologale » n'est pas davantage, faut-il le dire, d'origine biblique. Nous employons ces deux mots pour simplifier et, espérons-le, sans risque d'être mal compris.

Nos trois « vertus théologales » apparaissent dès le début de la première épître, 1 1 3. Ce n'est pas une recommandation. Mais on peut supposer que de vive voix Paul les a recommandées. Sans doute les a-t-il rattachées de quelque façon à l'imitation du Seigneur ; sans doute aussi les a-t-on pu voir en action dans sa vie et son témoignage. Mais maintenant qu'il les voit en plein exercice dans la vie de la jeune Église, il en félicite les chrétiens d'autant plus chaudement qu'il accompagne chaque vertu d'une qualité appropriée à une situation difficile : l'activité de la foi, le labeur de l'amour, la constance de l'espérance. Plus loin, il use d'une image militaire (adaptant Is 59, 17) et exhorte les convertis à recourir aux armes de la lumière dans leur lutte vigilante : les trois noms reviennent alors dans le même ordre, 1 5 8. Ailleurs il nomme ensemble foi et amour, 1 3 6 ; 2 1 3, ou constance et foi, 2 1 4, ou amour et constance, 2 3 5.

Les trois vertus, très liées, comme on le voit, sont ensemble rattachées, par un génitif qui suit l'énumération, à notre Seigneur Jésus-Christ, 1 1 3. C'est un rapport très libre et riche, difficile à cerner par l'analyse grammaticale, où le Christ est aussi bien l'origine que l'objet et le terme de chacune des trois vertus, comme il l'est, nous l'avons vu, de la vie nouvelle tout entière.

A en juger d'après la façon si naturelle dont Paul y fait appel dès ses premiers mots, il est fort probable que le groupement des trois vertus est antérieur à cette lettre et même à Paul. Il semble déjà classique. Il doit plonger ses racines tout au fond de la première prédication, dans une manière de concevoir l'action de Dieu dans le monde. Le P. Rigaux montre bien qu'il répond dans ses grandes lignes à trois aspects de cette action : passé, présent et avenir étaient intéressés par l'œuvre du Seigneur. La foi affirme ce que Dieu a fait par Jésus, l'amour régit la vie présente de la communauté, l'espérance se tourne vers l'avenir attendu. Les trois principaux « genres littéraires » du Nouveau Testament attestent combien la prédication et la pensée chrétiennes ont fait leur place à ces trois aspects : kérygme, parénèse, prophétie ou apocalypse[7]. Les amoureux de symétrie peuvent y ajouter encore une correspondance globale avec les fameux « trois sens » spirituels de l'Écriture : le sens « allégorique », relatif aux étapes successives du mystère du Christ et de l'Église, le sens « tropologique » ou moral, relatif à la vie du chrétien dans l'Église présente, le sens « anagogique », qui annonce la consommation future du mystère.

La foi.

C'est elle qui introduit dans le monde du salut. Elle n'est pas donnée à tous, 2 3 2. Paul ne se pose pas la question d'une « ignorance de bonne foi ». Supposé l'Évangile annoncé, certains

7. B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1956, p. 368.

l'acceptent et d'autres non. Les uns ont la foi, les autres ne l'ont pas parce qu'ils l'ont refusée, 2 2 10-12. Les premiers sont de la lumière, les autres de l'obscurité, 1 5 5. Les premiers sont sauvés, les autres perdus. C'est une vision de l'humanité rachetée qui est d'une extrême simplicité et à laquelle en fin de compte, toutes nos distinctions ayant eu leur utilité opportune, nous ramènera le dernier jugement de Dieu. Dès maintenant, gardons-nous d'imaginer je ne sais quelle zone neutre entre le péché et la grâce.

La foi est décrite au début de l'épître, et Paul fait son éloge, 1 1 3, 7 s.; cf. 1 3 6 s. A la venue de l'apôtre, quand l'Évangile a été prêché, 1 1 9, 2 1, les hommes ont répondu par l'accueil de la parole en y entendant la parole de Dieu, 1 1 6; 2 13. C'était là proprement la conversion, mouvement qui les détournait des idoles pour les lier à Dieu par le service, 1 1 9, et les jeter dans le salut offert, 1 5 8-10. Désormais ils sont les croyants, et l'on n'a pas chaque fois besoin de spécifier ce qu'ils croient, 1 2 10, 13; 1 1 7. On sait bien pourtant que s'ils ont « la foi », 1 3 2, 5, etc., s., ce n'est pas dans le vague. Leur foi a été éveillée par la prédication apostolique authentifiée par Dieu, 1 2 13. Ils croient *au* Dieu, 1 1 8, ils le connaissent, 1 4 5; 2 1 8. Ils connaissent le seul vrai Dieu, ils croient que Jésus est mort puis est ressuscité, 1 1 9 s.; 4 14. Ils ont cru au témoignage de Paul, 2 1 10; ils ont appris les traditions, 2 2 15. Il est impossible d'éviter en cela un contenu « intellectuel ». Ne craignons point le mot, puisque aussi bien il suscite un renouveau de la vie entière, en soumettant aussi les cœurs à l'obéissance de l'Évangile, 2 1 8 (le même mot qu'à propos des ordres de l'apôtre, 2 3 14).

Au don de l'Esprit qui sanctifie a répondu la foi en la vérité, 2 2 13; cf. 2 2 10-12. Oui, c'est le premier trait qui distingue l'homme introduit dans l'Église du Christ. Saint Paul n'emploie pas encore les mots de justice ni de justification (et « juste » n'apparaît que trois fois, 2 1 3, 5, 6, en un sens très général). Mais nous savons que le croyant entre dans la sphère de la sainteté eschatologique. Il devient, en face des ténèbres, un fils de la lumière, 1 5 5. Faut-il voir là une allusion à l'illumination baptismale? ce serait la seule allusion sacramentaire de nos

épîtres. C'en est au moins un avant-goût. De toute façon, la foi définit l'entrée dans la vie et la lumière du Christ.

Cette foi, aussitôt née, va vivre. Elle va s'affermir, par la grâce de Dieu et par les soins des apôtres, 1 *3* 2. Elle va compléter ce qui lui manque, 1 *3* 7, 10, prendre plus ample connaissance de la vérité et de la grâce chrétiennes, cf. 1 *4* 1. Elle a accompli déjà de grands progrès, 2 *1* 3, et ses ressources ne sont pas épuisées. Il est difficile de limiter ce progrès à la pure connaissance de foi sans y inclure tous les fruits de la vie inspirée par la foi.

Car la foi agit, et c'est de son activité que Paul la loue, 1 *1* 3, 2 *1* 11. L'accès des convertis à la foi n'est pas demeuré intérieur et invisible. Il a transformé leur comportement, il s'est traduit par des actes. En particulier, la foi s'est répandue : elle assure elle-même sa diffusion malgré une lutte pénible, 1 *1* 6-8. Elle démontre ainsi la puissance de l'Esprit par l'imitation contagieuse qu'elle provoque sur son passage, à mesure qu'on en parle dans les cités et régions avoisinantes, « en tout lieu », s'exclame Paul avec joie, 1 *1* 8. Il s'agit là moins d'une diffusion systématique de l'Évangile que du bon renom de la communauté naissante, prenant sa source dans la foi et qui à son tour, à sa manière, joue le rôle de parole de Dieu.

Cette foi qui porte des fruits dans l'action reste l'effet de la parole initiale. Ceux qui *ont accueilli l'amour de la vérité,* 2 *2* 10, seront entourés d'une ferme cuirasse de foi et d'amour, 1 *5* 8; et Dieu lui-même accomplira de toute sa puissance les désirs de leur bon vouloir et l'activité de leur foi, 2 *1* 11.

L'amour

L'amour (*agapè*) est lié à la foi dans sa naissance comme dans son progrès, 1 *3* 6; *5* 8; 2 *1* 3.

Ce ne peut être qu'un amour participé. Rappelons-nous la place qui revient dans la vocation chrétienne à l'amour souverain de Dieu : les frères sont aimés, puis appelés et choisis à cause de cela, 1 *1* 4; 2 *2* 13. Quant à Paul, il les aime lui aussi de toutes ses forces, 1 *2* 8; *3* 12, et nul doute qu'il ne leur ait parlé avec

ardeur de l'amour qui avait poussé le Maître à « se livrer ». Mais c'est Dieu en personne qui en les unissant dans sa communion leur a enseigné la « dilection fraternelle » et ils n'ont pas besoin d'autre instructeur puisque déjà ils la pratiquent si bien, 1 4 9.

Qui vise cet amour? Sans doute *l'amour de Dieu,* 2 3 5, n'est-il pas l'amour que nous portons à Dieu. Ce texte en tout cas donne l'amour pour une œuvre du Seigneur. On sait que saint Paul parlera rarement de l'amour de l'homme pour Dieu ou le Seigneur : à ses yeux l'exercice de cet amour est impliqué dans celui de la foi *opérant par l'amour,* Ga 5 6. L'amour dont il parle est donc presque toujours l'amour fraternel. Il règne d'abord entre les frères, 1 3 12; 4 9, y compris ceux des Églises de toute la Macédoine, 1 4 10. A l'intérieur de la communauté se glisse une utile précision, au bénéfice des « présidents » à qui est due une extrême charité en raison de leur œuvre, de tout ce qu'ils font, dans le Seigneur, pour le service des frères, 1 5 13. Mais l'amour ne se laisse pas enclore au-dedans de la communauté : au-delà des frères croyants, il doit s'élargir à tous les hommes, 1 3 12, sans omettre ceux qui auraient fait du mal, 1 5 15.

De même que la foi, l'amour, loin de rester un sentiment éthéré, doit être réaliste, opérant. Si Paul en fait l'éloge, c'est pour son labeur, 1 1 3. Mot austère, qui fait penser à l'action d'abord par son aspect pénible. Paul ne se fait pas d'illusion et n'en entretient aucune chez les chrétiens. La charité se donne de la peine, elle a toujours des obstacles à vaincre. Il en coûte d'aimer. Ne nous étonnons pas ensuite de voir simplement inscrite au programme la bienfaisance mutuelle. Serait-elle de tout repos ? Elle doit repousser toute lassitude, 2 3 13, et son programme est des plus larges. La série de conseils 1 5 14 s. intéresse peut-être par priorité les chefs de l'Église, mais l'épître est adressée à toute l'Église et chacun doit entrer dans ce programme aussi exigeant que délicat. Résumant l'ensemble, la paix doit être recherchée entre tous, et le bien poursuivi sans trêve, sans en excepter les persécuteurs, 1 5 13, 15, dont il faut laisser le châtiment à Dieu seul, 1 2 16; 2 1 6. La correction des coupables — en l'espèce, des « désordonnés » qui en s'agitant trou-

blent l'harmonie, 2 3 10 s —, doit elle aussi rester imprégnée d'amour fraternel, 1 5 14; 2 3 15. Ne peut-on espérer que, tenus un moment à l'écart de la vie commune, ils l'apprécieront assez pour tâcher d'y rentrer au plus tôt? Ainsi, chacun étant responsable de tous et au service de tous, les frères se réconforteront mutuellement et d'un effort unanime construiront l'Église, 1 5 11.

Le Seigneur dirigera leurs cœurs vers l'amour de Dieu et les conduira plus avant dans l'amour de Dieu, en les ouvrant à l'amour que Dieu leur porte et verse en eux, 2 3 5. Si l'amour croît, sa croissance assurément ne sera jamais achevée, car elle n'épuisera jamais les richesses de l'amour que Dieu lui-même donne et éduque. De plus en plus ardente et active, la charité doit progresser sans répit en vue du Jour de la Venue, 1 3 12 s, 4 9 s.

L'espérance.

Avec la foi et l'amour est nommée l'espérance, 1 1 3; 5 8, la « bonne » espérance, 2 2 16, ou encore la constance, son attribut, 1 1 3. C'est elle qui donne le ton aux deux premières en leur imprimant une direction vers le but. Certains préfèrent donc rattacher à elle seule le complément de 1 1 3, que d'autres lient comme nous l'avons fait aux trois vertus ensemble. La constance est ailleurs liée à la foi, 2 1 4, ou à l'amour 2 3 5. Elle est bien, elle aussi, une qualité spécifique du chrétien : ceux « du dehors » en sont privés, comme de la connaissance de Dieu et du Christ ressuscité, et c'est pourquoi ils sont condamnés à la tristesse, 1 4 13.

Son objet, peut-on dire, coïncide avec celui de la foi, dans la mesure où celui-ci est encore à venir. C'est en premier lieu la Venue du Seigneur. Repoussons la tentation d'exposer en détail les données de nos deux épîtres sur les événements derniers : on les trouvera au large dans toutes sortes d'études et commentaires. Il faut bien toutefois souligner le mot *parousie* que nous venons de traduire par Venue. Le mot vient six fois dans les deux épîtres, 1 2 19; 3 13; 4 15; 5 23; 2 2 1, 8 (sans compter

2 2 9 où il est dit de l'Adversaire). Il n'est pas une création de la langue chrétienne, qui l'a trouvé dans le langage des cérémonies officielles ou religieuses du monde hellénistique, tout comme dans le judaïsme apocalyptique. Les origines du mot sont pourtant modestes ; car il désigne d'abord la présence ou l'arrivée de quelqu'un, et souvent il garde ce sens simple dans le Nouveau Testament. La traduction Venue a l'avantage de rappeller cette valeur concrète du mot : en y ajoutant un fort coefficient de solennité et en liant la Venue du Christ à sa résurrection, on saisit les traits propres de la parousie chrétienne. Par elle-même, elle n'est pas un « retour ». Elle se produira au jour du Seigneur, *1 5* 2 ; *2 2* 2 (le Jour, *1 5* 4 ; ce Jour-là, *2 1* 10). Si elle intéresse le sort des chrétiens, ce n'est pas tant à titre de révélation ou manifestation sensationnelle dans une mise en scène grandiose, mais parce qu'elle sera la vaste rencontre où les élus seront emmenés avec le Seigneur pour être avec lui toujours, *1 4* 14, 17 ; *5* 10 ; *2 2* 1. Au cours du jugement universellement juste qui l'accompagnera, *2 1-2*, ils seront délivrés de la colère, *1 1* 10 ; *2* 16 ; *5* 9. Le Christ ressuscité réunira à lui ceux qui vivent en lui. Ici se rejoignent donc le salut, le royaume, la gloire ; ici se consomme la sainteté sans reproche, après avoir par anticipation tendu vers cette fin toute la vie du croyant.

Car le Jour viendra comme un voleur, *1 5* 2, sa date est incertaine et il ne faut pas se figurer qu'il soit déjà là, *2 2* 2. Il faut l'attendre, et en l'attendant, quelle qu'en soit la date, *la* tribulation est là, *1 1* 6, *2 1* 6, épreuve gigantesque de la fin des temps, dont *les* tribulations sont déjà les premières manifestations, et dont il ne faut être ni surpris ni affecté, car c'est le lot de l'Église et du chrétien, *1 3* 3, 7 ; *2 1* 4 (et le verbe, *1 3* 4 ; *2 1* 6 s.). C'est dans les tribulations que l'espérance donne la mesure de sa constance (*hupomonè*), qui n'est pas seulement une endurance capable de tout subir sans se décourager, mais qui y ajoute une confiance imperturbable en la puissance de Dieu, car elle s'allie à la foi, *2 1* 4, et à la joie de l'Esprit-Saint, *1 1* 6. C'est de Dieu qu'elle attend tout réconfort, même si le ministère de l'apôtre et le soutien fraternel interviennent, *1 3* 2 s ; *4* 18 ; *5* 11 ; *2 2* 16 s. C'est là une « bonne » espérance, *2 2* 16, qui ne trompe pas, parfaitement assurée de sa réalisation, et qui,

ancrée au cœur du croyant, lui interdit de jamais perdre de vue le terme bienheureux auquel il a été appelé et adapté. Elle ne doute ni de l'amour bienfaiteur ni du « repos » qu'il a promis, *2 1* 7. Le Seigneur conduit les cœurs dans l'amour de Dieu et la constance du Christ, *2 3* 5.

Quelles que soient donc les affres à traverser, la prédication de l'Évangile a ouvert les portes du monde futur : elle atteindra son terme envers et contre toute opposition du mal. Le Seigneur sera vainqueur, entouré de ses élus, dont toute la vie, toutes les actions reçoivent de là une fin, une direction nette, un élan et un entrain qui ne faiblissent pas.

IV

ET LE MAL ?

Si l'espérance est soumise à la tribulation où elle fait preuve de sa constance, c'est qu'il y a des forces du mal qui contrarient l' « énergie » de la parole. Il se trouve des hommes égarés et mauvais, *2 3* 2, qui accomplissent l' « impiété » antimessianique, *2 2* 3, 7. Le Mauvais, *2 3* 3, Satan *1 2* 18, détourne les hommes de la vérité, les porte au mal, organise la lutte contre le Christ, entrave les travaux de l'apôtre, *1 2* 18; *2 2* 9. Jusqu'à ce que vienne la dernière phase de la lutte, où l'impie, déployant tout son pouvoir de mensonge, prendra le commandement des troupes du mal sous l'influence de Satan, *2 2* 3-9, celui-ci « tente » les fidèles, les met à l'épreuve, s'efforce d'anéantir l'efficacité de l'Évangile en expansion, *1 3* 5. Avec ceux qui le suivent il est voué d'avance à la perte éternelle, *1 5* 3; *2 1* 9; *3* 10 : tous seront à jamais écartés de la face du Seigneur, *2 1* 9, car Dieu tire vengeance de toute désobéissance à son vouloir, *1 4* 7. Les fidèles sont, d'ici là, en danger permanent. Il leur faut s'abstenir de toute espèce de mal, *1 5* 22. Ils risquent de retomber dans les pratiques de l'idolâtrie, et dans toutes sortes de fautes, dont deux catégories surtout sont notées comme elles le seront dans les autres épîtres, celles de l' « impudicité » et celles qui offensent la charité fraternelle, *1 4* 4-12. Paul insiste, invoque la volonté de Dieu. Le danger ne pouvait être imaginaire.

Mais Paul s'attache plus encore à rappeler la vocation chrétienne et la dignité qui lui est propre. De toute évidence, la mise en garde contre le péché n'occupe que peu de place en comparaison de l'insistance sur la puissance du Seigneur, sur la parole efficace naguère entendue, sur l'attrait du bien dans l'exemple du Christ, sur la destination au royaume glorieux. C'est Dieu, dans sa fidélité, qui garde du Mauvais, *2 3* 3, puisque c'est lui qui choisit, appelle, sanctifie, *1 3* 12 s; *5* 24; *2 2* 13 s. Déjà c'est ainsi qu'ils vivent, ils n'ont plus qu'à progresser, *1 4* 1, à se laisser consolider en tout bien, œuvre et parole, *2 2* 17. S'ils sont conviés à veiller, au lieu de s'endormir, *1* 5 4-6, c'est pour ne pas faire défaut à l'appel du Père et laisser se perdre le secours constant du Seigneur.

★

Une fois l'Église fondée, les croyants ont été saisis, enveloppés, dans un rapport tout nouveau avec Dieu et le Christ Jésus. Toute leur personne y est engagée. Leur vie n'est plus la même, elle ne peut plus être la même : donc, compte tenu de l'humaine faiblesse, elle ne doit plus être la même. Le don de l'Esprit a été accordé et ne sera pas repris, *1 4* 8; la parole accueillie reste agissante, *1 2* 13; elle accomplit sa course et doit être glorifiée comme elle l'a déjà été, *2 3* 1; cf. *1 1* 6 s. La tradition reçue de l'apôtre se transmettra encore et sera un principe de continuité dans une croissance de l'Église et des chrétiens, *2 1* 3; *2* 15; cf. *1 4* 1. Dieu continue d'agir en son peuple saint, en vue du jour, *1 3* 12 s; *5* 23. Malgré les défaillances prévisibles, la spontanéité et la vigueur que nous aimons tant dans cette jeune Église seront ainsi préservées et sans cesse renouvelées.

L'apôtre Paul peut être fier de ses chrétiens de Thessalonique, *2 1* 4; *1 1* 7 s. Leur salut stimule son courage dans les luttes, car il sait qu'ils le rejoindront dans le repos, *2 1* 7, dans la gloire auprès du Seigneur, *1 2* 19 s. La parole dont il a reçu la charge n'a pas retenti en vain : les progrès de l'Évangile dans les cœurs et la santé de l'Église manifestent déjà et manifesteront sans fin la puissance de Dieu qui a confié sa parole à son apôtre.

L.-M. Dewailly, O. P.

LES SOURCES LITURGIQUES DE LA DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR

Publiée en 1956, l'encyclique *Haurietis aquas* du pape Pie XII a stimulé la réflexion des théologiens dans l'Église ; elle recueillait d'ailleurs elle-même les résultats des travaux de plusieurs penseurs et historiens de notre temps. Il est intéressant de situer ces documents et ces recherches dans le mouvement liturgique d'aujourd'hui. Dans le domaine de la pratique religieuse, le magistère de l'Église, surtout pendant et depuis le pontificat de Pie XII, ne cesse de promouvoir un retour aux formes les plus pures de la liturgie, et en particulier de ramener l'attention des fidèles sur le mystère pascal : restitution de la vigile pascale, ordonnance nouvelle du dimanche des Rameaux et des trois derniers jours de la Semaine Sainte, modifications apportées au calendrier en faveur du cycle temporal. Le magistère et les théologiens insistent sur le fait que, par-delà le foisonnement des dévotions particulières, la liturgie reste et doit redevenir la norme fondamentale de la piété : tout ce mouvement liturgique et théologique n'est que l'aboutissement des efforts dont saint Pie X eut l'initiative, lui qui voyait dans le culte « la source première et indispensable du véritable esprit chrétien ».

Or, le même magistère et plusieurs des théologiens qui travaillent en faveur du renouveau liturgique rappellent aux chrétiens l'importance de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus[1]. Y

1. Qu'il suffise ici de mentionner les travaux rassemblés par le P. Stierli et traduits par l'abbé Ch. Munier, *Le Cœur du Sauveur*, Mulhouse, 1956, la

a-t-il contradiction entre ces deux sortes d'efforts ? Ne s'agit-il pas plutôt d'une dévotion privilégiée ? Car dans le domaine de la réflexion religieuse, ce sont parfois les mêmes théologiens qui s'emploient à promouvoir d'une part le retour aux sources bibliques, patristiques, liturgiques, et, d'autre part, qui remettent en valeur la signification profonde de la dévotion au Sacré-Cœur, en raison des racines qu'elle a dans la doctrine de l'Église antique. Pie XII et eux montrent qu'elle a ses sources dans l'Écriture Sainte et dans la tradition, par-delà les formes psychologiques qu'elle a revêtues aux époques récentes et qui, entre le moyen âge et l'encyclique *Haurietis aquas,* ne constituent peut-être qu'une parenthèse, utile certes, ayant répondu aux besoins de quelques générations, mais qui peut être dépassée.

En effet, l'Église a toujours rendu un culte au cœur transpercé de Jésus répandant sur les rachetés les eaux vives de la grâce. Ce culte exprimait et stimulait en même temps les idées que les témoins de la tradition puisaient dans l'Écriture Sainte. Je voudrais tâcher de situer la dévotion au Sacré-Cœur par rapport à l'une des sources chrétiennes et à l'un des organes de la tradition : la liturgie. Cette dévotion ne reçoit sa signification plénière, elle ne revêt un sens religieux « juste » que dans le cadre de la liturgie ; historiquement, elle n'eût pas existé sans un substrat liturgique grâce auquel, aujourd'hui encore, elle garde une valeur. J'essayerai donc d'abord de montrer comment les caractères essentiels et constants de cette dévotion la rattachent à la liturgie, d'après les textes mêmes du Nouveau Testament, et même, nous le verrons, de l'Ancien Testament. Puis j'indiquerai comment, dans leur développement historique, ces éléments fondamentaux et permanents ont trouvé une expression dans la liturgie ancienne. De ces constatations se dégageront, en conclusion, des conséquences sur la façon dont peut être conçue et pratiquée, selon l'esprit de la liturgie tel que l'Église d'aujourd'hui nous le propose, la dévotion au Sacré-Cœur.

substantielle recension qu'en a donnée le R. P. Cl.-J. Jeffré dans *Rev. des Sciences philos. et théol.*, 41 (1957), pp. 545-547, et les articles publiés par les RR. PP. Béa, Rahner, Rondet, etc., sous le titre *Cor Iesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii PP XII « Haurietis aquas »*, 2 vol., Rome, 1959.

I. LES FONDEMENTS DE LA DÉVOTION

Le texte de base est ici ce passage de l'Évangile selon saint Jean (7, 37), qui sera cité, à notre époque, dans les antiennes de l'office du Sacré-Cœur promulgué par Pie XI et dans l'encyclique de Pie XII : *Qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi. Comme dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de ses entrailles*. La Vulgate a ici l'expression *de ventre eius*, et le grec ἐκ τῆς κοιλίας ; ce dernier mot désigne les entrailles, les viscères, c'est-à-dire, conformément à l'interprétation de plusieurs Pères de l'Église, le cœur de Jésus, καρδία. Tel est, de fait, le sens obvie : le cœur est le plus important des viscères ; physiquement, il anime l'organisme entier ; dans le domaine spirituel, il est le symbole de tous les sentiments. Or l'incarnation du Verbe a consisté pour lui à prendre non seulement un corps, mais tous les sentiments qu'on éprouve dans un corps, sauf ceux qui sont viciés par le péché ; il a donc assumé et éprouvé l'amour, dont le cœur est l'organe et le symbole. Notons que, d'après le texte de saint Jean, les fleuves d'eau vive s'écoulent non pas de celui qui croit, comme pourrait le laisser croire la ponctuation de la Vulgate : *Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius...*, mais de Jésus lui-même : *Veniat ad me et bibat qui credit in me. Sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae...* Les exégètes s'accordent aujourd'hui pour montrer que cette source jaillit de l'intérieur du Christ, de son cœur[2].

Or les Pères — comme devaient le faire la liturgie sous Pie XI et le magistère de Pie XII — ont mis ce texte en relation avec cet autre verset de saint Jean, 19, 34 : *Un soldat, avec une lance, ouvrit son côté : aussitôt il sortit du sang et de l'eau*[3]. Le sang est le symbole du sacrifice réel par lequel l'Agneau

2. Cf. H. Rahner, *Flumina de ventre Christi*, dans *Biblica*, XXII (1941), pp. 269-312.

3. Les textes des Pères grecs et latins, depuis saint Justin et Origène, sont étudiés par H. Rahner, dans Stierli, *Le cœur du Sauveur*, pp. 57-76.

immolé *efface les péchés du monde*, comme il est dit encore en saint Jean 1, 29; c'est le symbole du mystère eucharistique, dans lequel ce sang est versé pour nous. L'eau est le symbole de l'Esprit qui, du Christ, se répand sur l'Église : la transfixion, selon de nombreux Pères, marque la naissance de l'Église, sortie du côté du Nouvel Adam, comme Ève était sortie du flanc du premier Adam endormi.

Tout le contexte de ces versets de saint Jean explique très bien que les Pères les aient rapprochés. En effet, dans quelles circonstances Jésus a-t-il parlé de ces fleuves d'eau vive? Lors de la fête des Tabernacles qu'on célébrait quelques mois avant la Pâque. On commémorait alors le miracle par lequel Moïse, durant l'Exode, avait, pour sauver le peuple, fait jaillir de l'eau d'un rocher. On évoquait ce fait par des lectures et par des rites. Les lectures prophétiques étaient celles où le renouvellement spirituel de Sion était annoncé par l'image de la source; parmi ces textes se trouvait celui d'Ezéchiel, 47, 2, qui est à l'origine de l'antienne que l'Église chante, au temps Pascal, pour l'aspersion : *Vidi aquam egredientem de Templo a latere dextro, et omnes ad quos pervenit aqua ista salvi facti sunt.* De plus, pendant toute la semaine que durait la fête, chaque matin on montait au Temple, en grande solennité, une cruche d'eau puisée à la piscine de Siloé. Un cortège accompagnait cette procession, qui symbolisait les bénédictions messianiques, et l'on acclamait d'avance le Messie en chantant : *Hosanna au fils de David! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur!* Le dernier jour, cette procession était plus solennelle encore, cette joie plus éclatante. Or saint Jean dit que c'est en ce grand jour — *ultimo solemnitatis die* — que Jésus annonça que des fleuves d'eau vive couleraient de ses entrailles. Et quelques jours après, il guérit l'aveugle né en l'envoyant se laver à la piscine de Siloé. Notons que ces récits figurent dans la liturgie de l'Église durant les jours qui précèdent et préparent la Pâque. Dans tout ce contexte de rites et de lectures, dans tout cet ensemble de faits, avec cette préparation psychologique, pour les auditeurs de Jésus, le sens de ces paroles était clair : parler des fleuves d'eau vive qui s'écouleraient de ses entrailles équivalait à déclarer qu'il était le Messie attendu, celui en qui se réalisaient les figures contenues

dans les textes et les rites : la révélation qu'il donnait de lui-même était liée à celle de son Sacré-Cœur.

Jésus se présentait comme le rocher spirituel où s'abreuverait le peuple de Dieu, comme le vrai Temple d'où allait jaillir l'Esprit. Il s'était comparé au Temple en parlant de sa résurrection : *Détruisez ce temple, et je le rebâtirai en trois jours.* Jésus est le seul Temple véritable, parce que, selon un texte de saint Paul que citera Pie XII, *en lui habite corporellement la plénitude de la divinité.* Les autres temples — les églises de pierre, les âmes sanctifiées — ne sont des temples que par lui, parce qu'elles participent à la divinité qui est en lui. Or ce qui fait qu'il est le temple, c'est sa nature humaine unie à sa divinité; c'est son sacré corps et chaque partie de ce sacré corps, éminemment son sacré cœur. Le temple ce sont ses entrailles; c'est ce côté d'où l'eau devait jaillir, — *de Templo a latere* —, d'où elle coula quand le soldat ouvrit son flanc : *latus eius aperuit.* De lui sortent l'eau et le sang, la grâce de tous les sacrements; de lui naît le mys- l'eau devait jaillir, — *de Templo a latere* —, d'où elle coula quand après sa résurrection, lors de son Ascension, son corps, son temple remonte vers son Père, faisant du ciel le seul vrai temple dont les autres ne sont que des images et des anticipations, c'est encore de son sacré cœur, de ce même côté transpercé, que toute grâce descend sur l'Église. Pie XII le rappelle en citant les hymnes de l'office que l'on chante de nos jours :

Ex corde scisso Ecclesia
Christo iugata nascitur...
Ex hoc perennis gratia
Ceu septiformis fluvius...

Et la belle préface de la messe composée sous Pie XI le proclamait aussi : *Ut apertum cor, lancea militis perforatum, torrentes nobis funderet miserationis et gratiae...*

Par ce récit fondamental de la Transfixion — où se réalise l'annonce relative aux fleuves d'eau vive — le mystère du Sacré-Cœur est mis en relation avec le mystère pascal. Saint Jean précise que la transfixion eut lieu *parce qu'on était en la préparation de Pâques, quoniam parasceve erat.* Et c'est encore dans la

préparation et la célébration pascales que l'Église nous rappelle les textes et les rites qui sont à l'origine de la dévotion au Cœur Sacré de Jésus : cette dévotion est mise en relation avec le mystère pascal qui lui donne son sens. Il n'y a donc pas lieu d'établir une opposition entre la liturgie et elle : ce sont deux manifestations, non discordantes, d'une même tradition de l'Église. Jésus a inséré la révélation du mystère de son Sacré-Cœur dans la liturgie même de l'Ancien Testament ; il a accompli ce mystère lors de son sacrifice, qui est à l'origine de la nouvelle et éternelle Alliance. Dans la Sainte Semaine où elle commémore le mystère de la rédemption, l'Église nous rappelle tout ce qu'il a dit et fait pour annoncer les fleuves d'eau vive qui devaient couler de ses entrailles. Dès le dimanche des Rameaux, nous chantons l'*Hosanna*, nous lisons, selon saint Matthieu, le récit de la Passion, et l'antienne de l'offertoire commence par ces mots : *Improperium exspectavit cor meum et miseriam, et sustinui qui simul mecum contristaretur, et non fuit ; consolantem me quaesivi, et non inveni...* Toute la suite de la liturgie pascale explicite ces données bibliques. Essayons donc maintenant de discerner comment, au cours des siècles, la liturgie a nourri la dévotion des chrétiens au Cœur de Jésus.

II. LA LITURGIE, ALIMENT DE LA DÉVOTION

Le triduum pascal.

La liturgie du Triduum pascal a toujours offert aux fidèles de quoi alimenter leur amour pour le Sacré-Cœur : elle a toujours uni des textes qui mettaient en lumière à la fois le caractère triomphal de la mort du Sauveur et la réelle souffrance humaine dont ce mystère fut accompagné. On peut même dire que, plutôt que sur les douleurs éprouvées par Jésus en son corps, elle a insisté sur les souffrances de son âme. Presque tous les répons des Vigiles des jours saints évoquent les sentiments du Christ : avec une tendresse discrète, ils parlent de sa solitude, lorsque tous les hommes l'abandonnent, et de son amour, qui vaincra

leur refus. Une antienne des Laudes du Vendredi Saint lui fait exprimer son angoisse : *Anxiatus est in me spiritus meus ; in me turbatum est cor meum!*

Dans cet ensemble et le contexte psychologique ainsi constitué, certains textes revêtent un singulier relief. Au premier rang d'entre eux se trouve le répons *Tenebrae* des Vigiles du Vendredi Saint, qui devait donner son nom aux Vigiles de ces trois jours, appelées longtemps « les ténèbres ». Dans plusieurs liturgies ce répons comportait un verset rappelant la transfixion ; aux mots : *Et inclinato capite emisit spiritum* du texte conservé dans le rite romain d'aujourd'hui, s'ajoutaient ces paroles : *Tunc unus ex militibus latus eius perforavit, et continuo exivit sanguis et aqua*[4]. Ce texte était inspiré du récit de saint Jean, qui est précis et conforme aux faits historiques. Toutefois, en beaucoup de manuscrits, la transfixion était donnée comme ayant eu lieu avant la mort de Jésus : *exivit sanguis et aqua. Et inclinato capite emisit spiritum*[5]. Cette interprétation, qui dérivait de certains témoins interpolés de l'Évangile selon saint Matthieu, donna naissance à toute une tradition liturgique, littéraire et iconographique, sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister longuement ici. Il suffira de constater que, sur un grand nombre de peintures de la crucifixion jusqu'au XII[e] siècle, Jésus est représenté recevant le coup de lance alors qu'il a les yeux ouverts. Archéologues et théologiens discutent sur la signification à donner à de telles images : ont-elles pour but d'illustrer l'ordre réel des faits, ou le mystère qui s'y réalisa ? Dom Hesbert a relevé les arguments qui militent en faveur de l'interprétation « historique », et le P. Grillmeier ceux qui autorisent l'interprétation « symbolique »[6]. Il semble bien que les deux traditions ne soient point contradictoires : même si Jésus ouvre les yeux au moment où on les transperce, il est mort ; ce que l'on veut montrer, c'est que le Crucifié est le Logos, que son corps reste celui du

4. Texte cité par Dom R. J. Hesbert, *Le problème de la Transfixion du Christ dans les traditions biblique, patristique, iconographique, liturgique et musicale*, Paris, 1940, p. 10.

5. D'après Hesbert, *ibid.*, p. 49.

6. A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz*, Munich, 1956.

Dieu vivant ; la croix fut l'instrument et le lieu de sa victoire : on l'y revêt de vêtements de gloire, ceux du prêtre ou du roi. C'est du cœur du Verbe immortel que découlent les sacrements que l'Église, sur tant d'images, recueille en son calice ; dans une miniature illustrant une vision de sainte Hildegarde, on la voit offrant sur l'autel, qui est sous la Sainte Croix, le sang qu'elle a recueilli lors de la transfixion[7]. Malgré leurs différences, qui ne sont pas des contradictions, mais l'indice d'un mystère trop riche pour qu'un seul symbole l'exprime, tous ces documents liturgiques, littéraires, iconographiques attestent l'intérêt que la tradition a toujours porté à ce côté blessé du Seigneur, à son cœur transpercé.

D'autres pièces de la liturgie du Triduum Sacrum ramènent la contemplation de l'Église vers le même mystère. Déjà les hymnes du Temps de la Passion, *Pange lingua* et *Vexilla regis* — et l'on reprend la première d'entre elles le Vendredi Saint — parlaient explicitement de la blessure du côté. Les versets *Popule meus,* qu'on chante le Vendredi Saint pendant l'adoration de la Croix, contiennent ces paroles : *Quid ultra debui facere tibi et non feci? Ego quidem plantavi te... et lancea perforasti latus Salvatori tuo...*, et l'un des Impropères proprement dit est celui-ci : *Ego ante te aperui mare, et tu aperuisti lancea latus meum.* Notons que ces plaintes et ces reproches, ces *improperia*, ont moins pour but de mendier notre compassion que d'indiquer le sens des souffrances du Christ. C'est comme s'il nous disait : « Voici ce que j'ai fait pour vous, pourquoi, dans quel dessein. » Jésus donne à sa souffrance, à sa mort une signification, une orientation : il les veut afin de nous sauver par sa résurrection. Dans la liturgie mozarabe, le répons *Omnes amici mei* des Vigiles du Vendredi Saint faisait aussi mention de la plaie du côté : *plaga crudeli percutiens aceto potavit me. Jam, Deus, pone vulneri meo salutem et ressuscita me*[8]. Une antiphone du Triodon byzantin dit également, le soir du Jeudi Saint : « Aujourd'hui, par un coup de lance, ils ont percé le côté de celui qui, à cause

7. Cette image a été reproduite par M. Böckler, *Hildegard von Bingen, Wisse die Wege. Scivias,* Salzbourg, 1954, p. 45.

8. Hesbert, p. 168.

d'eux, avait frappé de plaies les Égyptiens[9]. » Pendant la nuit pascale elle-même, la préface consécratoire des eaux baptismales montre que l'eau qui s'écoula de la plaie du Seigneur réalisa les figures prophétiques et rendit possible le baptême des chrétiens : *Qui te una cum sanguine de latere suo produxit et discipulis suis iussit ut credentes baptizarentur...* Enfin dans une grande antienne pour le jour de Pâques, *Ego sum alpha et* ω, transmise par beaucoup de livres liturgiques et conservée encore, du moins en partie, au processionnal monastique, on chantait ces paroles : *in escam meam fel dederunt et in latus lanceam*[10]. On sait que dans plusieurs liturgies byzantines, à l'offertoire, lorsqu'il perce le côté droit du pain sur la patène avec une lance, le prêtre récite le verset de saint Jean qui raconte la transfixion[11]. Le même fait-sauveur est évoqué au moment de la fraction dans certaines liturgies orientales[12].

Le témoignage des spirituels.

Ces textes et ces récits attestent l'importance que la conscience chrétienne de partout et de tous les temps a accordée à la blessure du côté du Seigneur. Et c'est de la contemplation de cette blessure sacrée, dont le mystère était rappelé par la liturgie, qu'allaient naître les développements de la dévotion au Sacré-Cœur. Les auteurs du haut moyen âge — Bède, puis les théologiens de l'époque carolingienne — mettent la blessure du côté de Jésus en relation avec des textes de l'Ancien Testament[13] : ils évoquent, à ce sujet, Isaïe 53, 5 : *Il a été blessé à cause de nos iniquités ;* Cantique 4, 9 : *Tu as blessé mon cœur*, et Cantique 2, 14, où il est parlé des *foramina petrae* : la pierre était le Christ,

9. Hesbert, p. 184.
10. Hesbert, p. 157.
11. Hesbert, p. 189.
12. Hesbert, p. 191.
13. Sous le titre *La dévotion au Sacré-Cœur dans la tradition bénédictine au moyen âge*, dans *Cor Iesu*, II, pp. 3-28, j'ai rassemblé les textes qui seront cités ici, et d'autres.

les trous sont les blessures qu'il a reçues, singulièrement cette blessure du cœur qui manifeste son amour et exige le nôtre. Au XII[e] siècle, Rupert de Deutz évoque cette porte du Temple qui, dans Rois III, 6, 8, préfigurait le côté sacré d'où jailliraient les eaux du baptême, cette ouverture d'où naîtrait l'Église, nouvelle Ève. Le moine Drogon rappelle l'eau qui s'écoula du côté droit du temple, selon Ezéchiel 47, 3, et l'antienne *Vidi aquam*. Sainte Hildegarde insiste sur l'Eucharistie, dont le mystère fut signifié par le sang sorti du côté. Guillaume de Saint-Thierry voit dans cette blessure la porte de l'arche nouvelle, qui sauve les hommes du déluge. Avec la rédemption, le Christ nous a donné, par sa blessure, la preuve de son amour pour nous, de ces « pensées de paix », *cogitationes pacis*, qu'il éprouvait envers les hommes qu'il réconciliait avec Dieu, lui en qui se trouvaient tous « les trésors de la sagesse et de la science », lui dont « le cœur était humble et plein de douceur », plein de miséricorde envers notre péché. C'est à ces sources qu'il nous faut puiser : *Haurietis aquas de fontibus Salvatoris*. Saint Bernard, Arnaud de Bonneval, Egbert de Schönau, Adam de Perseigne, tous les représentants de la théologie monastique développent en leurs écrits ces thèmes bibliques à propos de la blessure sacrée que la liturgie place devant leurs yeux ; ils s'associent par leur amour à l'amour dont ils ont reçu la preuve : « Quelle douceur dans l'ouverture du côté! Cette ouverture nous a manifesté les trésors de bonté de Jésus, la charité de son cœur envers nous[14]. »

En ce moyen âge monastique où se prolonge la période patristique, la dévotion au Sacré-Cœur reste liée à la Bible, à la liturgie. Elle fait partie d'un ensemble à la fois vaste et hiérarchisé, dont elle ne rompt pas l'équilibre. Elle consiste à s'unir par une compassion personnelle au mystère de la mort et de la transfixion du Christ, par une foi confiante au mystère de sa victoire et de sa résurrection : son amour nous fut révélé dans sa mort et dans son triomphe. Cette attitude intérieure apparaît en plusieurs témoins de cette dévotion privée qui, alors comme de tous les temps, prolonge la liturgie et s'inspire de ses textes. Mais il s'agit toujours d'une piété qui reste collective : elle est répandue

14. Arnaud de Bonneval, cité dans *Cor Iesu*, II, p. 9.

parce qu'elle est traditionnelle, et dans cette mesure même. Elle ne résulte point de la découverte personnelle qu'en aurait faite une âme privilégiée : c'est la dévotion commune de l'Église et du monachisme, en continuité normale avec l'héritage patristique, dans le cadre de la liturgie, qui, sans rupture, sans innovation, passe spontanément, et peu à peu, de la contemplation du « côté », de la « poitrine », de la « blessure » faite par la lance, à celle du « cœur » et des sentiments qu'il recèle. La terminologie elle-même traduit cette évolution : au XII[e] siècle, l'allusion au « cœur » est de plus en plus fréquente. Les esprits sont donc préparés, au début du siècle suivant, pour que, dans la même ligne d'évolution, apparaissent de nouveaux progrès.

Ils s'accompliront, eux aussi, dans le cadre de la liturgie. Voici d'abord une jeune oblate bénédictine, sainte Lutgarde. Son biographe nous dit qu'elle voit un jour le Seigneur qui lui montre sa blessure, *pectori vestem detrahens,* et qui lui dit : « Regarde ici. Contemple désormais ce que tu dois aimer, pourquoi tu dois l'aimer, *Hic iugiter contemplare quid diligas et cur diligas.* » Un autre jour, au moment où elle entre à l'église pour les Matines, Jésus lui apparaît crucifié ; il l'enlace et applique à sa bouche sa blessure : elle y puise une immense douceur. Plus tard, alors qu'elle est chez les cisterciennes d'Aywières, « elle voit Jésus, le chef de notre salut, avec ses plaies qui semblaient toutes récentes et sanglantes, debout devant la face du Père et suppliant le Père pour les pécheurs. Il lui dit : « Tu vois comment je m'offre tout entier au Père à l'intention de mes pécheurs. Je veux que toi, de même, tu t'offres tout entière à moi pour mes pécheurs et que tu détournes la colère qui s'apprête à tirer d'eux vengeance. » Presque chaque jour, au sacrifice de la messe, le Seigneur Jésus lui redit la même chose[15]. »

Une autre confidente du Seigneur en ce XIII[e] siècle, la bienheureuse Béatrice de Nazareth, voit le Seigneur debout devant l'autel et les bras étendus ; après la communion, elle sent qu'elle reçoit de lui un embrassement très doux : il l'a attirée vers son cœur, où elle puise des torrents de charité qui jaillissent jus-

15. Cité dans *Cor Iesu,* II, p. 27.

qu'en la vie éternelle[16]. Ainsi ces apparitions ont lieu à l'occasion de la prière liturgique, spécialement du mystère eucharistique.

Il en ira de même, un peu plus tard, avec les moniales d'Helfta, sainte Mechtilde et sainte Gertrude[17]. A la première, au début de sa vie mystique, c'est pendant que l'on chante l'introït du mercredi de Pâques, *Venite benedicti Patris mei : percipite regnum,* que le Seigneur donne son cœur. Un autre jour, pendant le chant du répons *Salve Maria,* la Vierge Marie lui conseille de se reposer sur le cœur de son Fils. Et l'on sait combien les grâces mystiques de sainte Gertrude sont liées à l'office divin ; c'est au début des Vêpres de la fête de la Sainte Trinité que Jésus lui présente son cœur comme une lyre qui résonne en présence du Père ; elle voit encore ce cœur comme un autel d'or sur lequel toutes les prières sont offertes au Père, ou comme un encensoir qui brûle devant le Père. Pour elle comme pour sainte Mechtilde, le cœur de Jésus représente, pour ainsi dire, de façon concrète, « l'idée centrale que la liturgie se fait du Christ : elle voit en lui, avant tout, le Kyrios, l'Homme-Dieu qui, après être né, avoir vécu, souffert et être mort sur la terre, est maintenant ressuscité et glorieux à la droite du Père *semper vivens ad interpellandum pro nobis ;* celui par lequel nous vient tout bien d'auprès du Père et par lequel tout doit passer pour retourner au Père. C'est la vision du Christ de la catéchèse primitive, de saint Paul et de saint Jean ; c'est l'universel *Per Christum Dominum nostrum* de la liturgie. La dévotion de sainte Mechtilde et de sainte Gertrude au Sacré-Cœur signifie qu'elles vivent ce *Per Christum Dominum nostrum* en y ajoutant simplement une attention et une affection plus explicites au Cœur de Jésus. On pourrait dire que, dans leur dévotion privée, elles concrétisent le *Per Christum Dominum nostrum* dans un *Per Cor Iesu Christi Domini nostri*... Chez elles, le Sacré-Cœur est avant tout le Sacré-Cœur du Christ glorieux, assis à la droite du Père, médiateur universel auprès de la Trinité. Elles ont appris à le

16. Cf. *ibid.*, II, pp. 27-28.

17. Textes cités par Dom C. Vagaggini, *La dévotion au Sacré-Cœur chez sainte Mechtilde et sainte Gertrude,* dans *Cor Iesu,* II, pp. 39-41.

considérer ainsi à l'école de la liturgie. Celle-ci reste toujours le cadre général qui détermine leur spiritualité[18] ».

Ainsi, au cours de longs siècles de piété traditionnelle dans l'Église, s'étaient préparés tous les thèmes, tous les textes, tous les symboles qui devaient apparaître, au XVII[e] siècle, chez saint Jean Eudes et sainte Marguerite-Marie. Le premier, prêtre et religieux, récitait l'office divin ; la seconde, visitandine, célébrait l'office choral. C'est en un jour de fête liturgique, celle de la Visitation, que se situe l'une des révélations qu'elle dit avoir reçues du Sacré-Cœur[19], et la « grande révélation » se situe dans l'octave du *Corpus Christi*[20]. Un bon juge, le P. Zoré, s. j., a pu montrer que de telles grâces étaient en continuité avec celles dont sainte Gertrude avait fait le récit[21], et il a même pu ajouter : « Même s'il n'y avait pas eu de révélations privées concernant le Sacré-Cœur, et même si (ce qu'on peut exclure pour des raisons fondées) les révélations accordées à sainte Marguerite étaient fausses, le culte du Sacré-Cœur, dans sa doctrine fondamentale, demeurerait intact[22]. » En effet, il a ses racines dans le magistère ordinaire de l'Église, tel que l'a exprimé la liturgie au cours des siècles.

On a même l'impression que, par rapport à la tradition plus ancienne, la période qui s'étend de la fin du XVII[e] siècle à l'office promulgué par Pie XI constitue une sorte de parenthèse, si l'on en juge d'après le texte des messes qui furent alors composées en l'honneur du Sacré-Cœur. En deux siècles et demi ne se succédèrent pas moins de huit messes « authentiques », c'est-à-dire approuvées par l'autorité de l'Église en matière de liturgie, à quoi s'ajoutent cinq autres messes qui ne reçurent pas cette garantie[23]. Ce nombre est relativement élevé ; il fait penser que des hésitations et des changements se firent jour dans la façon

18. C. Vagaggini, *loc. cit.*, pp. 37 et 48.
19. Cf. G. N. Zoré, *S. Margherita Maria Alacoque alla luce dell'Enciclica « Haurietis aquas »*, dans *Cor Iesu*, II, p. 189.
20. *Ibid.*, p. 216.
21. *Ibid.*, p. 206.
22. *Ibid.*, p. 201.
23. Les textes sont datés et édités par A. Bugnini, *Le messe del SS. Cuore di Gesù*, dans *Cor Iesu*, I, pp. 59-94.

dont on conçut, à cette époque, le mystère du Sacré-Cœur.

Dans la première des messes, celle de saint Jean Eudes (1668), la transfixion est commémorée dans le trait, dont un verset est tiré de Jean 19, 34 : *Unus militum...*, un autre évoquant la *caverna maceriae* de Cantique 2, 14. Dans la seconde messe, vingt ans plus tard, les deux mêmes textes se retrouvent dans le graduel, un verset de l'alléluia citant en outre Cantique 4, 9 : *Vulnerasti cor meum ;* l'évangile est le récit de la transfixion. Dans la messe de 1694, les sentiments tiennent plus de place que les mystères : il n'y a pas même une allusion au côté blessé. Dans la messe de 1696, il est parlé des cinq plaies et la transfixion est dans la lecture de l'évangile. Mais elle n'est plus même rappelée dans la messe de 1765. Dans celle de 1771 environ, la transfixion reparaît dans le verset du graduel, emprunté à Jean 19, 34, et dans la préface. Mais elle disparaît totalement de la messe *Egredimini* de 1778.

Pourtant, à travers toutes ces vicissitudes, un élément presque constant est constitué par le verset du Ps. 68 : *Improperium exspectavit cor meum* qui fait partie de la liturgie du Vendredi Saint et dont le premier mot est devenu le nom des *improperia* qu'on chante pendant l'adoration de la Croix : ce verset figure dans le trait de la messe de saint Jean Eudes, dans la communion de la deuxième messe, dans le graduel de la quatrième, dans la communion de la cinquième, dans le trait de la sixième. Il est absent de la messe *Egredimini*, comme en est absente la transfixion : en cette messe, qui devait rester près d'un siècle et demi dans le missel romain, manquaient donc les deux données les plus constantes de la tradition. Tout se passe comme si, alors, ce n'était plus la liturgie qui alimentât la dévotion, mais, au contraire, la dévotion d'une époque récente qui inspirât des textes liturgiques non conformes à ceux du passé. La dévotion traditionnelle, née du culte rendu par l'Église au Seigneur le Vendredi Saint, avait fini par perdre ses racines : elle ne pouvait que s'appauvrir.

Il importait de rétablir l'ordre des valeurs et, pour y parvenir, un retour aux origines de la dévotion s'imposait. Il fut l'œuvre de deux grands hommes d'Église, tous deux érudits et sensibles au

passé liturgique, Pie XI et Dom Henri Quentin. Je me rappelle avoir plusieurs fois entendu celui-ci raconter comment le pape et lui s'étaient efforcés de donner à l'Église une messe et un office où le dogme eût au moins autant de place que le sentiment ; lui et le pape choisirent toutes les pièces de la messe et de l'office, les chantant même afin de les mettre à l'épreuve du rythme. En cette messe *Cogitationes*, qui fut promulguée en 1929, la transfixion est évoquée dès la collecte ; elle est dans le récit de l'évangile, dans la préface et dans l'antienne de la communion. Le verset *Improperium* est celui de l'offertoire.

Ainsi, au terme de cette longue série de messes que l'on peut qualifier de modernes, a-t-on restitué toute leur importance aux deux données essentielles qui, depuis toujours, avaient marqué la dévotion rendue au Cœur Sacré de Jésus : la foi en l'amour qui lui fit subir sa Passion — *Improperium exspectavit cor meum* —, et la foi en l'efficacité rédemptrice des mystères qui jaillissent de son côté transpercé.

DÉVOTION ET « DEVOTIO »

La tradition liturgique et celle des écrits nés sous son influence éclairent les deux aspects fondamentaux de la dévotion au Sacré-Cœur.

En premier lieu, le culte de latrie que l'Église rend à son Sauveur va à toute sa personne et en particulier à son cœur humain : à ce cœur de chair qui est uni hypostatiquement à la personne du Verbe et qui, par conséquent, est le siège et le symbole d'un amour infini, d'un amour qui n'est pas seulement un amour d'homme, mais l'amour de l'Homme-Dieu ; il est le centre et le signe de l'amour du Verbe fait chair, de la charité de Dieu fait chair.

En second lieu, et par conséquent, le culte rendu au Sacré-Cœur est essentiellement un culte d'adoration, ainsi que l'a affirmé Pie XII ; ce pape, en outre, a rappelé deux fois, dans l'encyclique *Haurietis aquas,* que le cœur que nous adorons est le cœur glorieux du Seigneur. A son égard, ce qui est premier,

de notre part, ce n'est point la réparation, mais l'adoration de l'Amour rédempteur ; c'est aussi la consécration, c'est-à-dire le don de soi, qui doit répondre à cet amour. S'il y a expiation, c'est parce que nous nous associons, pour y participer, en recevoir les bienfaits, au sacrifice rédempteur de celui qui seul efface les péchés du monde.

L'adorer, nous offrir à lui : tel est le but de la « dévotion », au sens plénier que le mot *devotio* avait pour les anciens, pour saint Thomas, qu'il garde encore dans la liturgie. Originairement, dans le latin de l'antiquité classique, *devovere* et *devotio* désignaient le fait de vouer quelqu'un aux dieux infernaux ; le christianisme a adopté ces termes pour caractériser l'attitude intérieure par laquelle on se voue, on se donne, on se consacre à Dieu par Jésus-Christ[24]. On comprend qu'aux époques récentes, quand le mot « dévotion » ne désigna plus que les formes de piété plus ou moins sensibles, parfois même plus ou moins sincères, de certains « dévots » et de certaines « dévotes », il se trouva privé de sa riche et noble signification. Aujourd'hui, pour le remplacer, on utilise des expressions comme « don de soi » ou « engagement » : tout leur contenu est inclus dans *devotio*, que Pie XII a continué d'appliquer au culte rendu au Sacré-Cœur.

Car la *devotio*, c'est le culte. C'est tout d'abord le culte liturgique. C'est ensuite cette forme de culte que constitue la pratique de la vie chrétienne, au sens où l'on dit, par exemple, *virtutes colere* : il s'agit de faire passer dans la conduite quotidienne le contenu, les fruits, des mystères qu'on célèbre. Tel est le cas de la dévotion au Sacré-Cœur. Comprise à la lumière de la tradition liturgique et du magistère d'aujourd'hui, qui commente cette tradition, elle ne s'arrête pas au cœur humain de Jésus : elle nous plonge dans les profondeurs de l'amour trinitaire ; elle rappelle à tous les membres de l'Église ce mystère de foi : chacun d'eux, tous ensemble, ne sont qu'un seul cœur dans le Cœur de Jésus, en présence du Père, son Père et notre

24. Cf. J. Chatillon, art. *Devotio*, dans *Diction. de Spirit.*, III (1955), col. 710-712.

Père. On saisit pourquoi, parlant de la charité et de ses manifestations, non pas sentimentales, mais concrètes et pratiques, saint Paul disait qu'il aimait « dans le cœur de Jésus-Christ, *in visceribus Iesu Christi* ». On ne peut aimer que dans le cœur de Jésus-Christ, parce qu'il n'y a que lui qui aime comme il faut aimer.

J. Leclercq, o. s. b.

LE CANTIQUE DES CANTIQUES ET LE MYSTÈRE PASCAL

Réflexions à propos d'un livre récent

Le Cantique des Cantiques est l'écrit le plus déconcertant et le plus énigmatique de toute la Bible : une lecture *superficielle* du texte donne l'impression de simple poésie amoureuse; la plupart des exégètes indépendants vont beaucoup plus loin et parlent d'une collection de poèmes érotiques et licencieux. Et cependant la double tradition juive et chrétienne a toujours tenu ce petit livre pour un des sommets de l'Écriture. Les juifs y ont vu le mystère des épousailles de Yahvé avec son peuple, l'expression même de l'alliance conclue à la suite de la libération de la servitude d'Égypte; c'est pourquoi ils ont pris l'habitude de lire le Cantique à la fin du rituel de la Pâque. Les chrétiens de leur côté ont découvert dans le Cantique le mystère des épousailles du Christ et de son Église, le mystère même de la nouvelle alliance qu'ont scellé la mort du Christ sur la Croix et sa victoire du matin de Pâques.

Dans les quelques pages qui suivent, volontairement très schématiques et qui, comme le souligne le sous-titre, nous ont été suggérées par l'examen d'un ouvrage récent relatif au Cantique (nous aurons à le mentionner plusieurs fois par la suite), nous voudrions montrer que la lecture juive et chrétienne du Cantique est non seulement légitime, mais, ce qui paraît beaucoup plus osé de notre part, *de beaucoup la plus satisfaisante*, sinon la seule possible. Avertissons tout de suite nos lecteurs : cet article très bref et très sec veut beaucoup plus que développer quelques pensées édifiantes *à propos* du Cantique; il

entend fournir de solides raisons de croire au sens religieux du mystérieux poème d'amour et à la référence *directe* du texte sacré, *entendu au sens littéral*, à l'alliance de grâce, celle qu'ont value au monde la mort et la résurrection de notre Sauveur. Trois arguments complémentaires vont être mis successivement en avant : 1° l'impossibilité de rendre compte du sens du Cantique en s'en tenant à l'amour purement humain, en particulier en y voyant une simple collection de chants nuptiaux; 2° l'interprétation traditionnelle, tant juive que chrétienne, dont il n'est pas permis, *même scientifiquement parlant*, de faire abstraction; 3° les données complexes et apparemment incohérentes du texte du Cantique, inexplicables aussi longtemps qu'on n'a pas eu recours pour les éclairer à la théologie prophétique de l'alliance, et plus particulièrement aux oracles relatifs à la *nouvelle* alliance.

La théorie des chants nuptiaux.

Que le Cantique ne puisse être expliqué à partir du simple amour humain, c'est ce que vient à notre avis de démontrer, tout à fait involontairement d'ailleurs, un livre paru aux Éditions de Maredsous dans la collection « Bible et Vie Chrétienne » : *Le Cantique des Cantiques. Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, par Dom Jacques Winandy.

L'atout majeur des partisans de l'exégèse purement humaine du Cantique est la conjecture, à la vérité séduisante, d'une collection de chants nuptiaux. Rappelons les principaux étais de cette hypothèse. Ils sont dus avant tout aux observations faites par J. C. Wetzstein, consul prussien à Damas, sur les paysans modernes du Hauran. Ces observations ont été publiées en 1873 dans un article de la *Zeitschrift für Ethnologie* (1873, pp. 270-302) : *Die syrische Dreschtafel* ou le traîneau syrien, titre dû au rôle joué par le traîneau à décortiquer le blé dans les noces chez les Hauranites. Ces remarques ont suggéré à K. Budde[1] et à beaucoup d'autres après lui un certain nombre de rapprochements avec le Cantique.

Dans les tribus syriennes qui habitent au sud de Damas, et spécialement dans la région du Hauran, le traîneau à décortiquer le blé ou *nôreg* revêt une importance particulière; comme le bois est rare en cette contrée, le même traîneau est le bien commun de plusieurs familles et sert à des usages fort divers, notamment pour les fêtes nup-

1. *Das Hohelied*, dans le *Kurzer Hand-Kommentar de Marti*, Freiburg i. B., 1898.

tiales. D'ordinaire placées aux environs du mois de mars à cause de la douceur de la température et de l'absence de travaux champêtres, ces fêtes se déroulent pendant une semaine entière appelée *semaine du roi,* parce que durant tout ce temps l'époux est traité comme un roi et son épouse comme une reine; cela a fait songer aux passages du Cantique où le bien-aimé est appelé roi ou Salomon. Pendant le trajet jusqu'au lieu des festivités, l'époux-roi est accompagné des « compagnons de l'époux » qui l'escortent en armes; l'épouse a elle aussi son cortège, des jeunes filles venues du voisinage. Au lieu même des festivités a été dressé un trône qui n'est autre que le traîneau à blé soutenu par un échafaudage : époux et épouse y prennent place (cf. Ct 3, 7). Durant toute la semaine nuptiale se succèdent les banquets, les danses et les chants; parmi ceux-ci il faut mentionner les descriptions des charmes physiques de l'épouse (ou *wasf*). Le jour proprement dit du mariage, avant la première nuit nuptiale, a lieu la danse du sabre exécutée par l'épouse qu'accompagne un double chœur d'hommes et de femmes (cf. avec Ct 7, 1).

Nous ne sommes pas de ceux, pourtant nombreux, qui rejettent en bloc de tels rapprochements. Certains peuvent être retenus; nous songeons surtout à ce qui concerne la description de beauté de la bien-aimée en 7, 3 sq. D'une manière générale le Cantique tranche sur le reste de l'Écriture et *se rattache à la poésie amoureuse; il faut admettre au moins que l'auteur en a imité le style et les procédés, et peut-être même qu'il en a copié des spécimens.*

Mais, cela dit, on ne peut que souligner avec maints exégètes la fragilité de l'hypothèse Wetzstein-Budde : de quel droit rapprocher les mœurs nuptiales des juifs de l'époque postexilienne de celles des paysans modernes du Hauran ? D'ailleurs dans les chants hauranites ne se trouvent ni dialogues ni chœurs. Et notre Cantique de son côté ne donne jamais à la bien-aimée le titre de reine. L'orientaliste R. Dussaud[2] fait encore observer que Rabbi Aqiba (mort en 135 après J.-C.), qui reproche aux juifs de fredonner le Cantique dans les cabarets, ne sait rien de son usage dans les cérémonies nuptiales. De même, ainsi que le note Wünsche[3], le Talmud qui consacre au mariage quatre grands traités ne souffle mot de la soi-disant coutume d'identifier l'époux au roi Salomon pendant le temps des festivités nuptiales.

D'autres remarques encore peuvent être faites à l'encontre de la théorie des chants nuptiaux et ici nous ne pouvons que souscrire aux

2. *Le Cantique des Cantiques,* Essai de reconstitution des sources du poème attribué à Salomon, Paris, 1919, p. 11.

3. *Die Schönheit der Bibel,* 1906, p. 54; cité par P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques,* Paris, 1909, pp. 49-50 (en note).

critiques convergentes de Dom Winandy et de H. Schmöckel[4]. Jamais le Cantique ne célèbre le mariage comme tel et n'envisage son institution divine. Jamais ne sont nommés les pères respectifs du fiancé et de la fiancée dont l'accord était pourtant requis en cas de mariage; jamais la moindre allusion n'est faite à la fécondité de l'épouse, chantée pourtant si souvent dans l'Écriture comme une bénédiction très spéciale de Yahvé.

Mais il y a bien autre chose encore. Qui dit chants nuptiaux dit poésie populaire et juxtaposition de morceaux hétérogènes. Or, comme le démontre avec beaucoup de force Schmöckel, dont il est grand dommage que Dom Winandy n'ait pas connu l'étude, ni l'un ni l'autre de ces phénomènes ne correspond au cas du Cantique. Avec son langage raffiné, ses comparaisons souvent exquises et toujours recherchées, ses allitérations fréquentes, l'art savant qui préside à la composition et notamment au déroulement des dialogues, le Cantique est *tout le contraire de ce qu'on appelle habituellement de la poésie populaire*. En outre il n'est pas une collection de pièces disparates; *œuvre d'un auteur unique qui s'avère un grand poète*, il jouit d'une évidente unité interne; celle-ci est mise en relief par les refrains et le retour à travers tout le Cantique des mêmes mots insolites qu'on ne trouve que rarement ou pas du tout dans le reste de la littérature hébraïque; plusieurs de ces vocables n'appartiennent même pas à la langue de l'amour, ce qui montre bien que leur répétition dans le Cantique ne saurait s'expliquer par le sujet traité.

Certes, au premier abord, la lecture du Cantique laisse une impression de décousu; mais cela peut tenir à la préhistoire de cet écrit, au fait que des poèmes anciens nettement distincts les uns des autres ont été repris, transformés et amalgamés par un scribe postexilien. Mais, dans son état actuel, le Cantique se présente à nous doté d'une unité littéraire et thématique incontestable. Par son style, redisons-le, il ne relève pas plus de la littérature sapientiale que de la littérature prophétique, mais de la poésie amoureuse. Quant à son sens profond, il ne saurait être fixé qu'à la suite d'un examen minutieux de tous les détails du texte.

L'interprétation traditionnelle.

Nous avons exprimé notre accord total avec Dom Winandy quand il rejette la théorie des chants nuptiaux. Nous n'en sommes que plus

4. *Heilige Hochzeit und Hoheslied*, Wiesbaden, 1956, pp. 36-43.

libres maintenant pour dire pourquoi nous ne pouvons faire avec lui un plus long chemin. Cela nous amène à la seconde partie de notre article, consacrée principalement à l'exégèse traditionnelle du Cantique.

Dom Winandy ne veut absolument pas entendre parler d'un sens allégorique quelconque du texte du Cantique pris à la lettre. A ses yeux ce poème est un pur divertissement littéraire. *Sans aucune visée morale et religieuse,* et en particulier abstraction faite de la perspective de l'institution divine du mariage (le nom de Yahvé n'est même jamais prononcé!)[5], l'auteur inspiré célèbre simplement l'amour des deux jeunes gens et son aboutissement normal, l'union sexuelle, évoquée très souvent sans fard aucun et de la manière la plus naïve. Il n'est que juste d'ajouter que les deux partenaires sont probablement fiancés.

La joie et le rire fusent partout dans le Cantique ainsi interprété. Les mots : « Toutes les jeunes filles t'aiment » (1, 3) signifieraient : Tu tournes la tête à toutes les jeunes filles (p. 95). Quand la fiancée dit que son teint est « noir » (1, 5), elle ne ferait que badiner sur la sombre apparence que lui donne son voile (p. 975). Quand elle répond à son bien-aimé qui frappe à sa porte : « J'ai ôté ma tunique, comment la remettre ? » (5, 3), ce serait là une espièglerie pour décider son amoureux à entrer (p. 132). Ce serait encore par plaisanterie qu'elle s'appelle en 6, 12 « char de mon noble peuple », par allusion à Élie nommé par Élisée au moment de sa disparition : « char d'Israël et son attelage » : c'est comme pour dire avec une coquetterie malicieuse qu'elle est sur le point d'expirer à la pensée de son bien-aimé (p. 144). Il est même à présumer que l'atrabilaire auteur de l'Ecclésiaste, peu porté à goûter toutes ces facéties, a exercé sur elles son ironie mordante et a traité le Cantique de « rire de fou » (p. 98).

Dom Winandy, qui avec le zèle dévorant d'Élie pourchasse toute allégorie religieuse[6], est cependant bien obligé, comme tout le monde, d'allégoriser nombre de détails. Mais ces expressions métaphoriques et le contexte où elles sont enchassées sont alors entendus à peu près

5. Dom Winandy note avec raison (p. 27) que l'expression de 8, 6 *flamme de Yahvé* n'a « pas plus de portée que notre interjection « mon Dieu ! » ou un nom comme Villedieu ». C'est donc bien à tort que certains exégètes ont cru découvrir dans ce texte une affirmation de l'origine divine de l'amour humain.

6. On s'étonne que les interprétations bassement érotiques de tant d'exégètes soient à peine mentionnées et critiquées. Toutes les attaques ou presque sont dirigées contre l'allégorie religieuse, l'ennemi n° 1 à abattre.

xclusivement sur le plan sexuel. Si la bien-aimée dit n'avoir pas ardé sa vigne (1, 5), cela veut dire qu'elle a sacrifié allégrement sa irginité en se donnant à son bien-aimé. Si la myrrhe est souvent ientionnée dans le Cantique, c'est que son parfum « avait la répu-ation d'exciter particulièrement les sens » (p. 104). En 1, 6, c'est le oleil de l'amour qui brûle la jeune fille. La formule « qui repose ntre mes seins » de 1, 13 n'est qu'un euphémisme exprimant une artie seulement de la réalité (p. 105). Les renards grapilleurs de , 15 sont les jeunes gens qui menacent de s'attaquer aux jeunes filles ont l'amour est prêt à se donner. La montagne de la myrrhe et la olline de l'encens de 4, 6, désignent sans doute les charmes de la ancée. L'invitation au festin de 5, 1 n'est qu'une « invitation gail-irde » à l'union sexuelle, manger et s'enivrer devant être compris i de cette façon-là, etc...

Nous ne pouvons souscrire à cette manière de lire le Cantique ontre laquelle proteste toute la Tradition. Il y a tout d'abord la tra-lition prophétique : il faut beaucoup d'audace à Dom Winandy pour ssurer que l'allégorie proprement dite du mariage n'existe pas dans a Bible; personne n'admettra les traductions forcées d'Osée et du Deutéro-Isaïe qu'il nous propose pour essayer de l'en expulser. Et i-t-il réfléchi à ce que devient le Cantique dans une telle perspective ? l n'est vraiment plus grand chose. Il est vrai, Dom Winandy main-ient formellement (p. 58 sq.) la légitimité de l'application du Cantique ux épousailles du Christ et de son Église. Mais quel peut bien être ncore le fondement d'une telle application ? Non seulement l'exé-gèse allégorique du poème biblique est rejetée avec une énergie farou-che et le symbolisme conjugal tenu pour presque inexistant dans l'Ancien Testament, mais l'auteur souligne (avec raison, croyons-nous), que le mariage comme institution divine n'est jamais envisagé par l'écrivain inspiré[7].

Nous reviendrons plus loin sur le lien du Cantique avec la tradition prophétique. Contentons-nous pour le moment de souligner la manière dont le Cantique a été compris par la double tradition juive et chré-tienne. Comment se fait-il que Dom Winandy ne dise presque rien de cette vénérable tradition ? Elle méritait certes mieux que quelques allusions ironiques, même s'il est vrai que nous ne pouvons plus aujourd'hui nous contenter des explications de détails, trop souvent artificielles, de cette ancienne exégèse.

7. A cet égard, il faut le reconnaître, les critiques qui découvrent dans la lettre du Cantique une référence directe au mariage humain ont beaucoup plus de facilité pour passer ensuite au plan transcendant. On ne peut récuser *a priori* une telle exégèse; *c'est une question de fait.*

Dans l'antiquité chrétienne et au Moyen Age, le Cantique a été le plus lu et le plus médité de tous les écrits de l'Ancien Testament, mis à part le Psautier; on le regardait facilement comme destiné surtout aux parfaits et aux contemplatifs [8]. L'histoire de l'exégèse chrétienne du Cantique en Occident depuis les origines jusqu'aux environs de l'an 1200 vient d'être écrite de manière magistrale par F. Ohly [9] (ouvrage que Dom Winandy semble bien avoir ignoré). L'auteur s'est limité à la littérature latine, mais il inclut dans son étude des commentaires orientaux très importants (tel celui d'Origène), dont les textes furent traduits et parfois ne subsistent qu'en latin. En plus des commentateurs proprement dits sont mentionnés encore des Pères de l'Église qui ont traité occasionnellement du Cantique, notamment Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand. Ohly ne s'occupe pas de savoir ce qu'on a pensé dans l'antiquité des questions littéraires relatives au Cantique (drame ou poésie lyrique; unité littéraire ou compilation de poèmes dus à des mains diverses). Seul l'intéresse cette question fondamentale : comment a-t-on compris le bien-aimé et la bien-aimée et la relation qui les unit ?

De cette vaste enquête, il résulte que le Cantique a été l'objet d'une prédilection étonnante, et cela dès les temps anciens, que pour le seul XII[e] siècle plus de trente commentaires lui ont été consacrés, qu'à l'exception de Théodore de Mopsueste [10] et de Julien d'Eclane l'interprétation a été constamment allégorique, enfin que celle-ci, se diversifiant finalement au XII[e] siècle selon les différents états de vie (bénédictins, cisterciens, prémontrés, chanoines réguliers) s'est surtout nuancée selon les besoins de chaque époque et a obéi au rythme général qui marque le développement de la spiritualité : d'abord ecclésiale (la bien-aimée = l'Église), elle est devenue plus tard individuelle (la bien-aimée = l'âme juste), et de temps en temps mariale (la bien-aimée = la

8. Cf. C. Spicq, *Esquisse de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, 1944, *passim*, notamment pp. 58-59, 104, 115, 151-152. On rattachait les Proverbes à la foi, l'Ecclésiaste à l'espérance, le Cantique à la charité. On disait encore : Proverbes pour les commençants, Ecclésiaste pour les progressants, Cantique pour les parfaits.

9. *Hohelied-Studien, Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200 Wiesbaden*, 1958.

10. Théodore de Mopsueste n'a sans doute pas été formellement condamné par le cinquième Concile œcuménique, mais voici ce que les Pères du Concile pensaient de son exégèse naturaliste « *Ad hoc autem dispernit idem Theodorus et Canticum Canticorum, et sicut ad amatam sibi haec Salomonem scripsisse dicit, infanda Christianorum auribus de hoc imponens* »; cf. Mansi, *Collectio Concil.*, t. IX, 225-227; P. G., 66, 699-700.

ierge Marie). Mais cette dernière interprétation n'est donnée d'ordi-aire que pour quelques textes isolés. Rupert de Deutz (1070-1129) onstitue à cet égard une singularité : non content de revendiquer our l'interprétation des Écritures une illumination divine lui conférant ne *certaine* indépendance, toute relative, à l'endroit de la tradition ntérieure, il postule pour le Cantique une exégèse presque exclusive-ent mariale.

L'interprétation allégorique du Cantique, les chrétiens l'avaient ux-mêmes héritée des juifs ainsi qu'on peut s'en rendre compte en ecourant aux ouvrages de S. Salfed[11], W. Riedel[12], P. Vulliand[13]. 'ait curieux et des plus remarquables : l'identification de la bien-imée avec la synagogue a laissé des traces même chez les Pères de Église, notamment saint Hippolyte et le pseudo-Athanase, ce qui erait inexplicable sans l'existence d'une tradition juive qui s'est impo-ée aux chrétiens[14].

Nous savons toutefois qu'au cours du premier siècle certains rabbins oulevèrent des objections à l'encontre du caractère sacré du Canti-ue; la Mishna nous a conservé l'écho de ces discussions (traité *'adaim*, III, 5). Le Cantique n'en fut pas moins maintenu au nombre es livres saints, et cela sans aucun doute en raison de la tradition ui le traitait comme une allégorie religieuse. Fort de cette tradition, Rabbi Aqiba est allé jusqu'à dire : le monde entier ne vaut pas le our où le Cantique a été donné à Israël. Croire qu'on aurait pu dmettre et garder dans le Canon un écrit profane et sensuel, c'est à chose proprement impensable quand on connaît la mentalité des harisiens. Autant supposer, dit Ricciotti[15], que dans la Règle austère e moines bouddhistes pourrait s'être égaré un texte qui ne ferait que élébrer le vin et la beauté féminine.

Ces données d'une importance primordiale n'avaient pas échappé la sagacité de Renan[16]. Il fait remonter le Cantique jusqu'au Xe siècle avant le Christ, date qu'aucun auteur ne soutient plus ujourd'hui. Mais il faut bien voir ce qui le pousse à assigner au Cantique une aussi haute antiquité : la nécessité d'expliquer son allé-

11. *Das Hohelied Salomo's bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters*, Berlin, 1879.

12. *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, Leipzig, 1898.

13. *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition* juive, Paris, 1925.

14. Cf. Ricciotti, *Il Cantico dei Cantici*, Societa Editrice Internationale, 928, pp. 70, 72-73.

15. *Il Cantico dei Cantici*, p. 87.

16. *Etude sur le Cantique des Cantiques*, Paris, 1861, p. 106.

gorisation et son entrée dans le Canon : « On comprend, dit-il, qu'un livre fort ancien, quoique peu édifiant, fût sacré, et qu'on l'entourait d'un voile pieux d'allégorie, car l'antiquité a été chez tous les peuples le motif principal de la vénération. Mais *qu'un livre à la fois profane et moderne ait été d'emblée accepté comme canonique, voilà qui est impossible.* »

Quand de l'ancienne exégèse juive ou chrétienne du Cantique, si fermement et si constamment allégorique [17], on passe aux travaux modernes, on est saisi d'étonnement : redisons-le, aux yeux de la plupart des critiques actuels, le Cantique n'est plus guère qu'un écrit érotique et licencieux, dont les métaphores sont expliquées en un sens exclusivement sexuel. Quelques exégètes croyants, qui s'inspirent des mêmes principes d'interprétation et pratiquent un égal dédain à l'endroit de la Tradition, ont le souci, il est vrai, de proclamer le Cantique parfaitement chaste, mais ils le font beaucoup plus pour des raisons dogmatiques qu'en s'appuyant sur le texte lui-même.

Allégorie de la nouvelle alliance.

Nous avons hâte d'en arriver à la troisième partie de notre étude, celle qui doit établir *positivement* que la tradition chrétienne ne s'est pas trompée en ce qui touche le sens général du Cantique et que celui-ci est bien une allégorie qui annonce la nouvelle alliance, et donc par le fait même le Mystère pascal. Il ne peut être question ici d'expliquer même rapidement le texte entier du Cantique; les lecteurs mis en appétit peuvent se reporter à notre travail d'ensemble [18]; prochainement ils pourront lire le commentaire magistral de A. Robert qui sera publié dans la collection *Les Etudes Bibliques*. Montrons seulement ici que *dès le début* le Cantique est incohérent aussi longtemps qu'on n'a pas eu recours pour en rendre compte à la littérature prophétique.

Première anomalie. A en croire certains exégètes, le Cantique s'interpréterait le plus naturellement du monde de l'amour humain. Qu'on en juge. Dès les premiers versets du Cantique, le lecteur candide est dérouté; il lit au verset 4 : « Quand le roi m'aura introduite dans ses

17. L'interprétation typique n'est apparue que beaucoup plus tard. Honorius d'Autun († 1135) passe pour le plus ancien représentant de cette exégèse mixte.

18. *Le Cantique des Cantiques, Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse,* Paris, 1953 (collection « Lectio Divina »).

appartements, nous exulterons[19] », et au verset 7 : « Dis-moi, ô toi que mon cœur aime, *où feras-tu paître ton troupeau,* où le feras-tu se reposer à l'heure de midi, pour que je ne sois plus errante près des troupeaux de tes compagnons. » Dans le premier texte, le bien-aimé est roi, et dans le second berger; un roi n'est pas un berger; d'où vient donc cette anomalie ?

Nombre d'exégètes, y compris Dhorme dans la Bible de la Pléiade, expliquent cette singularité par la théorie des chants nuptiaux : pendant les solennités nuptiales, le fiancé est appelé roi, il est le roi de la fête. On a vu plus haut combien fragile est cette hypothèse rejetée par Dom Winandy lui-même. Selon les partisans de la théorie dramatique, aujourd'hui fort peu suivie en dépit du regain de vitalité qu'ont essayé de lui infuser Pouget-Guitton[20], il y aurait trois personnages : un berger, une bergère et le sensuel Salomon qui veut introduire la bergère en son harem. Conjecture des plus fragiles : il est impossible de découvrir dans le Cantique un drame véritable comparable aux tragédies grecques; il est impossible de dissocier le berger du Cantique du Salomon symbolique qui y intervient de temps en temps. Aujourd'hui la mode est aux explications cultuelles[21] : on imagine souvent une sorte de drame liturgique exécuté dans le Temple de Jérusalem à l'occasion d'une fête païenne de Tammuz-Adonis et d'Ištar; or les deux titres de roi et de berger conviennent (plus ou moins!) à Tammuz-Adonis. Mais est-il licite de rendre compte du texte *actuel* du poème biblique (quelle que puisse être sa préhistoire) par de très sensuels rites de fécondité, abominés par les prophètes ? Dom Winandy imagine autre chose : il voudrait nous faire regarder comme interpolés tous les passages du Cantique où le bien-aimé est appelé roi : ainsi donc, avant de démontrer que toute allégorie religieuse est absente du texte, il commence par l'amputer sans avoir pu justifier cette opération chirurgicale par aucun argument valable.

Il n'est qu'un moyen de rendre compte du texte du Cantique, *tel qu'il s'offre actuellement à nous :* c'est de l'éclairer par la littérature prophétique : dans les mêmes oracles, surtout à partir de l'exil, Yahvé reçoit en même temps les deux titres de roi et de pasteur; c'est qu'on espère, *comme deux biens équivalents de l'ère de grâce et de*

19. Nous préférons cette traduction de Dhorme dans la Bible de la Pléiade à celle de la Bible de Jérusalem.

20. *Le Cantique des Cantiques,* Paris, 1948 (2e édition).

21. Dans un article de la *Revue Biblique* de janvier 1961 (*La formule d'appartenance mutuelle et les interprétations divergentes du Cantique des Cantiques*), nous avons traité longuement de l'exégèse cultuelle du Cantique.

la nouvelle alliance, que, renouvelant les prodiges du temps de l'Exode, Dieu va instaurer son règne parfait sur son peuple, et qu'à l'instar d'un bon berger, il va prendre en main et faire paître son troupeau dispersé. Il relaiera de la sorte les mauvais rois ou pasteurs d'Israël, descendants indignes de David, qui ont conduit la nation à la catastrophe et à la captivité babylonienne. Écoutons surtout les accents déjà évangéliques du Deutéro-Isaïe. Voici le Roi : « Qu'ils sont beaux sur les montagnes les pieds du *porteur de bonnes nouvelles,* qui annonce la paix, qui apporte le bonheur, qui annonce le salut, qui dit à Sion : Ton Dieu *règne*! » (52, 7). Et voici maintenant *la même bonne nouvelle* avec le symbole du pasteur : « Monte sur une haute montagne, toi qui portes à Sion *la bonne nouvelle*... dis aux villes de Juda : Voici votre Dieu... *Comme un berger* il fera paître son troupeau; il recueillera les agneaux dans ses bras et les portera dans son sein, il conduira doucement celles qui allaitent « (40, 9-11).

Nous disions à l'instant que Yahvé Bon Pasteur s'opposait dans la pensée des prophètes aux mauvais bergers, c'est-à-dire aux mauvais rois du peuple choisi. Précisément les mots du Cantique : « Dis-moi, toi que mon cœur aime : *où feras-tu paître* ton troupeau, où *le feras-tu reposer* pour que je ne sois plus *errante* » évoquent invinciblement le grand oracle d'Ezéchiel qui développe l'antithèse entre les pasteurs infidèles et Yahvé Bon Pasteur : « Faute de pasteurs... mes brebis sont *errantes* sur toutes les montagnes... *Moi je ferai paître* mes brebis, moi *je les ferai reposer* » (34, 5-15)[22].

A l'annonce de l'ère de grâce est lié chez les prophètes, surtout dans le Deutéro-Isaïe, le rappel de la libération de la servitude d'Egypte, figure et garantie du salut final. Or c'est un fait que, d'un commun accord, la tradition juive et à son tour la tradition chrétienne ont découvert l'évocation de la servitude égyptienne en Ct 1, 9 : « A ma cavale, attelée au char de Pharaon, je te compare, ma bien-aimée. » Nous n'avons pas à faire ici l'exégèse de ce verset mystérieux, mais tout porte à croire que les anciens interprètes ont correctement compris son sens général, ce qui confirme la référence du début du Cantique à l'attente prophétique du salut eschatologique.

Deuxième anomalie (étroitement liée à la première) : comment se fait-il qu'en 1, 4, la bien-aimée exprime son espoir d'être introduite

22. A vrai dire, le verbe « errer » n'est présent en Cant 1, 7 que moyennant une correction textuelle. Mais celle-ci, qui est appuyée par Symmaque, la Peshitta, la Vulgate et suppose une simple métathèse, est admise par la plupart des interprètes quelle que puisse être leur opinion touchant le sens du Cantique. Notons la traduction de Schmöckel (wie ein verirrtes Schaf), qui montre le texte du Cantique tout proche de celui d'Ezéchiel.

dans les appartements du roi, et en 1, 7, celui de rejoindre son berger ? Prises à la lettre, ces deux espérances n'ont rien à voir l'une avec l'autre.

Dom Winandy, nous l'avons dit, supprime l'incohérence en rejetant comme inauthentique le passage relatif au roi. Pouget-Guitton supposent que la bien-aimée, introduite par violence dans le harem de Salomon, dit avec tristesse aux filles de Jérusalem en songeant à son berger, l'unique objet de sa tendresse : « Le roi m'a introduite (de force) dans ses appartements. » L'explication véritable est plus simple : les deux versets 4 et 7 signifient au fond la même chose, car dans les oracles prophétiques, Israël, l'épouse de Yahvé, espère *comme deux biens eschatologiques équivalents* le retour dans la demeure de Yahvé sur le mont Sion et le rassemblement par le bon pasteur de son troupeau dispersé (les captifs de Babylone). Citons seulement ces lignes admirables de Jérémie relatives à l'ère de grâce : « Je t'ai aimée d'un amour éternel (ou encore : je t'aime toujours de l'amour d'autrefois); c'est pourquoi je te prolonge ma faveur (ou bien : je t'attire à moi avec bonté)[23]... Le jour vient où les gardes crieront sur la montagne d'Ephraïm : « Levez-vous et montons à Sion, chez Yahvé notre Dieu (le Temple de Jérusalem)... Celui qui a dispersé Israël le rassemblera et le gardera comme un berger son troupeau » (31, 3, 6, 10). Aller dans la demeure de Yahvé et être rassemblé par le Bon Pasteur, c'est tout un! ainsi donc Ct 1, 4, et Ct 1, 7 nous disent au fond la même chose.

Une autre forme non moins curieuse de la même incohérence apparente se rencontre aux versets 16 et 17 du chapitre 1 du Cantique : à la bien-aimée qui vient de dire : « Notre lit n'est que verdure », le bien-aimé réplique : « Les poutres de notre maison sont de cèdre et nos lambris de cyprès. »

Amusants sont les expédients inventés par les commentateurs pour mettre en harmonie le lit de verdure et le palais. Pour Pouget-Guitton, la Sulamite laisse entendre au Roi qu'elle aime un homme des champs (cf. le lit de verdure). Salomon ne comprend pas ou ne veut pas comprendre. Il s'imagine que la Sulamite lui indique ses goûts de mobilier champêtre. Dans ses palais aussi, elle trouvera « des cèdres et des cyprès » (p. 155, note 1). Dhorme place le lit de verdure dans la

23. Les deux traductions mises entre parenthèses sont celles de la Bible du Centenaire; elles nous paraissent préférables aux versions plus courantes. L'amour d'autrefois est celui que Yahvé manifestera à son peuple au temps de l'Exode; cet amour qui persiste aura pour effet d'attirer la nation captive de Babylone en Sion.

maison du « roi » (= le fiancé), « sous des poutres de cèdre et des lambris de cyprès » (Bible de la Pléiade, t. II, p. 1449). Dom Winandy fait l'inverse et se montre plus ingénieux : ayant chassé le roi du Cantique, il lui faut bien escamoter le palais du roi; puisque « conformément aux exigences du genre bucolique », l'union sexuelle doit avoir lieu en pleine nature, poutres et lambris doivent être des arbres, ceux qui abritent la couche!

Le sens véritable, est-il besoin de le dire, est tout différent. Dom Winandy lui-même reconnaît que les descriptions champêtres du Cantique évoquent invinciblement les tableaux prophétiques de la Terre sainte restaurée. Or, chez les prophètes, la Palestine restaurée, couverte de verdure et de fleurs (cf. le lit de verdure du Cantique) est le *cadre obligé du nouveau mariage de Yahvé et de son peuple* (= la nouvelle alliance); cette restauration eschatologique est elle-même liée à la restauration du Temple (la maison de cèdre et de cyprès du Cantique). On lit par exemple en Is 51, 3, 11 : « Yahvé a consolé Sion, il a consolé toutes ses ruines : il a fait de son désert un Eden et de sa solitude un jardin de Yahvé... Alors les rachetés de Yahvé reviendront; ils reviendront dans Sion (au Temple) avec des cris de joie. » Il y a longtemps qu'a été notée la ressemblance frappante entre le palais de cèdre évoqué en Ct 1, 17 et l'oracle d'Is 60 qui chante la splendeur de la Jérusalem nouvelle et de son sanctuaire : « La gloire du Liban (= le cèdre) viendra chez toi, le cyprès, le platane et le buis tout ensemble, pour orner le lieu de mon sanctuaire » (v. 13)[24].

Conclusion

Sans la nécessité de faire court, nous aurions pu prolonger indéfiniment la partie positive de notre étude; nous aurions toujours abouti à la même conclusion qui peut être ainsi formulée : l'étude scientifique du Cantique justifie pleinement *dans ses lignes générales* l'interprétation allégorique traditionnelle, qu'elle soit juive ou qu'elle soit chrétienne. Et même elle conduit à cette constatation : *la lecture chrétienne, qui fait du poème biblique l'annonce du Mystère pascal, c'est-à-dire des épousailles du Christ et de son Église, est beaucoup plus conforme à la teneur du texte sacré que la lecture du judaïsme tardif*

24. F. Delitzsch, *Hoheslied*, dans *Bibl. Kommentar über das Alte Testament*, Leipzig, 1875, pp. 38-39.

qui ne songe qu'à la délivrance de la servitude d'Égypte et à la Pâque de l'Exode. En effet tous les oracles parallèles que l'on est amené à invoquer pour éclairer le Cantique sont des prédictions de la nouvelle alliance; ils ne rappellent la libération du joug égyptien et la conclusion de l'alliance mosaïque qu'en tant que simples préludes d'une économie supérieure, dont nous savons d'ailleurs depuis la venue du Christ qu'elle a dépassé considérablement même les espérances les plus hautes des anciens Voyants.

Certes, la portée allégorique du Cantique est loin d'être assurée de la même façon pour toutes les images du texte. Sans doute convient-il de ne pas vouloir attribuer une signification particulière à chaque trait : l'auteur du Cantique est un poète! Et même quand la signification allégorique existe, il est normal qu'il y ait discussion pour l'exégèse détaillée du Cantique comme pour celle des autres écrits bibliques. Mais nous luttons pour l'obtention d'un *minimum* : le *minimum,* c'est que le Cantique soit enfin traité comme une œuvre biblique et religieuse, que la littérature prophétique explique suffisamment.

Terminons par quelques remarques qui nous paraissent avoir leur prix. Il n'est pas de problème plus irritant que celui du Cantique. On ne le résoudra pas par quelques considérations pieuses ou en faisant directement appel aux théologiens; le problème est avant tout d'ordre exégétique : oui ou non, ces quelques pages, si chères à nos pères dans la foi, aujourd'hui si dédaignées, sont-elles une allégorie prophétique ? A l'exégète de répondre. C'est dire combien sa fonction dans l'Église est sacrée et irremplaçable, encore que subordonnée à celle du théologien. Si la réponse de l'exégèse scientifique est en même temps, pour ce qui est de l'essentiel, celle de toute la tradition ancienne, juive et surtout chrétienne, comment ne serait-elle pas la bonne ?

Nous ajouterons encore ceci : entre le Cantique interprété par référence à la théologie prophétique de l'alliance et le Cantique pris comme une simple collection de chants d'amour humain, il y a évidemment un abîme. Au Cantique compris de cette dernière façon, on ne peut même pas attribuer l'avantage de défendre des valeurs humaines : existe-t-il dans la Bible un humanisme qui ne passe par Dieu [25] ? Or

25. *De même que les saints se connaissent beaucoup moins en eux-mêmes qu'en Dieu qu'ils regardent, de même dans la Bible et surtout dans les écrits prophétiques, véritable clé de l'ensemble des Écritures, c'est avant tout à partir de Dieu que sont contemplés et défendus l'homme et les valeurs humaines.* Qu'on songe par exemple à la mise en scène admirable à laquelle a recours le récit yahviste de la création (Gn 2, 20-24) pour inculquer l'éga-

le Cantique ainsi expliqué ne nomme jamais Dieu. Nous pensons quant à nous que l'auteur a voulu chanter l'alliance et que par le fait même se trouve magnifié le mariage humain qui a servi de terme de comparaison. En un texte qui renferme peut-être une réminiscence du Cantique (Ep 5, 25-33)[26], saint Paul montrera dans le mariage chrétien la figure des épousailles du Christ et de son Église.

A. Feuillet, p.s.s.,
Professeur à l'Institut catholique de Paris.

lité de nature de l'homme et de la femme et la force du lien conjugal. On a parfois prétendu que le Cantique nous redirait un enseignement du même genre; mais de quel droit, s'il est vrai qu'il ne fait jamais intervenir Dieu ? Dom Winandy est assurément beaucoup plus logique en soutenant que le Cantique est « un simple jeu d'artiste » (p. 45). C'est, en effet, pour de mauvaises raisons apologétiques qu'on a cherché à faire du Cantique un écrit didactique, du genre, par conséquent, des Proverbes, de l'Ecclésiaste, de l'Ecclésiastique et de la Sagesse. Sur ce point précis, l'ensemble des critiques indépendants et Dom Winandy ont cent fois raison : aucune leçon morale ou religieuse ne saurait être tirée de la lettre du Cantique entendu au sens humain. En revanche, la lecture prophétique du Cantique en fait le témoignage le plus bouleversant de l'amour de Dieu pour l'homme, et donc indirectement de la grandeur de l'homme et de l'amour humain.

26. En Ct 4, 7, le bien-aimé dit à sa bien-aimée : « Il n'y a pas en toi de tache (*môm*os) », de son côté saint Paul (Ep 5, 27) déclare que le Christ a voulu se ménager dans l'Église une fiancée « sans tache » (*amômos*). Cf. H. de Lubac, *Méditations sur l'Église*, Paris, 1953, p. 309.

COMMENT ÉTUDIER LA FOI

Analyse et bibliographie

L'urgence de la foi.

Croyants et incroyants, la foi nous concerne, les uns et les autres, au plus intime de nous-mêmes. La foi fait voler en éclats les apparences trompeuses de la vie quotidienne : elle est source de lumière, de certitude et de paix, ou signal de ce combat sans trêve ni repos, de cette bataille, la plus rude de toutes les batailles d'homme, que la proclamation de la parole divine, aussi douce qu'inexorable, déclenche dans le monde. Impossible de rester neutre. Croire ou ne pas croire, croire et être, se crisper dans le refus et périr, voilà désormais la question posée à tout homme. Qu'il le veuille ou non, Dieu a pris l'initiative de l'interpeller. Il est embarqué. Il doit choisir. Les conditions psychologiques de ce choix : occasions, circonstances, références morales et religieuses, caractère pleinement délibéré ou spontané et obscur, pourront varier à l'infini, l'essentiel est qu'il s'impose inéluctablement à tous. Décision cruciale, s'il en est : chacun d'entre nous y joue le tout de son destin.

Il était indispensable de rappeler cette urgence de la foi, le oui ou le non qu'elle nous somme de proférer, la mise en demeure dramatique qu'elle nous adresse, au seuil d'un guide de travail qui, consacré à son analyse théologique, mettra avant tout l'accent sur ce qui lui revient en propre : l'adhésion de l'intelligence

à des vérités révélées par Dieu, proposées et transmises par son Église.

Les trois vertus théologales.

Qu'il y ait dans cette réduction de la foi à une activité étroitement circonscrite et, qui plus est, intellectuelle, une abstraction qui semble de prime abord énerver son urgence, la « dédramatiser » et l'appauvrir, rien n'est plus certain. Il est cependant conforme à la nature des choses qu'il n'y ait pas d'analyse précise, en quelque domaine que ce soit, sans distinction et séparation de ce qui, dans le réel, est uni. L'analyse théologique n'échappe pas à cette loi. A la manière d'un prisme interposé sur le trajet d'un faisceau lumineux, elle va décomposer l'attitude globale, tout ensemble simple et complexe, de remise de soi du croyant au Dieu vivant, en de multiples relations, organiquement liées entre elles et interdépendantes, certes, mais néanmoins distinctes. On sait que ces relations, qualifiées de théologales, parce qu'elles ont immédiatement Dieu pour terme, sont au nombre de trois : la foi, l'espérance et la charité.

Soulignons, pour ceux qu'effraieraient les risques de morcellement inhérents à une telle analyse, que cette trilogie n'est pas une invention plus ou moins arbitraire des théologiens : garantie par l'autorité de l'Écriture[1], elle constitue pour eux une donnée

1. 1 Co 13, 13. La note de la Bible de Jérusalem accrochée à cette péricope renvoie à de nombreux autres textes. Cf. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, t. II, Appendice I : L'origine de la triade : Foi, espérance, charité, pp. 365-378.

Une remarque complémentaire s'impose encore pour achever de tirer au clair la correspondance entre la triade scripturaire et son élaboration théologique subséquente. Si, dans le Nouveau Testament, la foi comporte indiscutablement une dimension intellectuelle (1 Co 13, 12 oppose la connaissance spéculaire de la foi au face à face de la vision), il est évident aussi que la foi vive, la seule à laquelle les auteurs sacrés s'intéressent, est non seulement connaissance mais amour de Dieu. Ceci a pour conséquence que, dans l'immense majorité des cas, la charité désigne l'amour *fraternel* et non l'amour *pour* Dieu. Un décalage demeure donc entre les triades scripturaire et théo-

le fait indiscutable, un point de départ. Ceci suffit, on l'accor-dera, à légitimer de façon radicale leur entreprise. Les théolo-giens ne sont pas d'abord, en effet, des gens qui inventent, mais des gens qui inventorient, qui écoutent. Aussi leur premier tra-vail sera-t-il de recueillir et d'ordonner dans le cadre, reçu, répé-tons-le, des trois vertus théologales, ce que l'étude attentive du vocabulaire biblique, les allusions fragmentaires et les descriptions concrètes des écrivains sacrés, la tradition doctrinale et spiri-tuelle de l'Église, les définitions du Magistère, permettent d'attri-buer en propre à chacune d'entre elles.

Ils essaient ensuite de passer du fait au droit, par une élabo-ration plus poussée, plus « spéculative » du donné. La confron-tation de la trilogie scripturaire avec les structures de l'esprit fera alors apparaître que les vertus théologales correspondent, moyennant une transposition de registre convenable, à la diver-sité de ses puissances et de ses actes. Reçue dans l'homme, dont elle exhausse la nature sans la nier, la vie théologale verra ainsi certains de ses aspects utilement éclairés par le recours aux ressources de la philosophie de l'esprit et de l'anthropologie.

A l'issue de ces investigations, qui n'ont d'autre but que de rendre compte du donné biblique dont elles sont parties et au contact duquel elles ne cessent de se maintenir, les théologiens seront en mesure de définir avec rigueur l'être et les fonctions spécifiques des trois vertus théologales.

Rattachée à l'intelligence, la foi lui confère le pouvoir d'assen-tir à la révélation divine, de participer à la connaissance que Dieu a de lui-même et de l'économie de son propos de grâce envers l'humanité.

logique, puisque la pistis assume dans la première un aspect d'amour pour Dieu que la seconde réserve expressément à la charité. On peut, semble-t-il, résoudre cette difficulté de la façon suivante : l'*agapè*, c'est l'amour divin, l'amour qui est Dieu même, et qu'il communique aux croyants par l'effusion de son Esprit. Cet amour qui est propre à Dieu est défini par sa nature et son origine plus que par son terme : Dieu ou le prochain. Si saint Paul insiste davantage sur l'o-rientation fraternelle de la charité que sur sa visée transcendante, c'est en raison d'un blocage de fait entre foi et amour pour Dieu, qui n'empêche nul-lement, c'est trop clair, que s'il y a un amour de l'homme pour Dieu, cet amour ne peut relever que de l'*agapè*.

Quant à l'espérance et à la charité, qui relèvent toutes deux de la volonté, elles sont la reprise et la surélévation surnaturelle de ses deux mouvements essentiels. Selon le premier, et c'est l'espérance, la volonté est désir de bonheur, tension vers la béatitude, principe de l'agir qui lui permettra de conquérir, fortifiée par le secours du Dieu tout-puissant, en qui elle se confie, le royaume de gloire, l'héritage réservé aux violents.

Selon le second, et c'est la charité, elle est principe d'amour désintéressé, d'amitié : pure générosité, elle aime Dieu pour lui-même et non plus seulement parce qu'Il est le Bien commun et comme le lieu de la réussite humaine.

Unité et divergence des théologiens.

Le traité de la foi qui s'est constitué par la mise en œuvre de la méthode qui vient d'être brièvement esquissée, a atteint, dès le XIII[e] siècle, chez saint Thomas, une perfection et un équilibre que les théologiens postérieurs n'ont pas toujours su maintenir. La Magistère de l'Église en a, d'ailleurs, officiellement sanctionné, au concile du Vatican, les thèses majeures. On n'en conclura cependant pas qu'il ait comme tel et pris en bloc, valeur normative. Aucune théologie particulière, fût-ce celle du Docteur commun, ne s'identifie purement et simplement à la théologie. Lors même que ses affirmations coïncident avec les définitions du magistère, et même si elles ont contribué à préparer ces définitions, jamais les arguments qu'elles contiennent ne sont, comme tels, directement garantis par la définition. La vérité des définitions ne dépend pas des déductions de la raison théologique. Leur unique fondement est le charisme départi par Dieu à son Église pour garder et exposer fidèlement le dépôt de la révélation.

C'est dire qu'en dépit des précisions apportées de siècle en siècle par ces définitions, l'éventail des théologies qui acceptent sans restriction leur régulation (faute de quoi elles cesseraient d'être orthodoxes) demeurera très ouvert quand il s'agira d'en rendre compte et de les interpréter. Unies au niveau de leur sou-

mission à la proposition ecclésiale de la Parole de Dieu, les théologies divergent dans l'exégèse qu'elles en donnent. *Or, il se trouve que le traité de la foi est, peut-être, plus qu'aucun autre, affecté par ces divergences.* Force est de constater, en effet, que presque aucun des problèmes qui y sont agités n'est l'objet d'une solution unanimement reçue. Extrême variété d'opinions, affrontement de positions difficilement conciliables, voire contradictoires, qui ont de quoi décourager le profane, et dans les méandres desquelles les spécialistes eux-mêmes s'égarent. Situation dont on aurait tort de se scandaliser, car la théologie, pour être réglée par la foi, n'en demeure pas moins une science humaine assujettie aux tâtonnements de la recherche. C'est en balbutiant qu'elle s'efforce de déchiffrer les mystères. Et si la foi elle-même n'est pas le plus profond de ces mystères, il ést du moins celui où l'homme et Dieu sont, dans le face à face de la rencontre et du dialogue, le plus immédiatement et le plus personnellement engagés : Dieu, maître des esprits, avec la puissance de sa grâce qui illumine les intelligences et meut les cœurs, mais par des opérations si intimes qu'elles échappent à toute prise de conscience, avec, aussi, la déconcertante discrétion, l'incognito, de sa révélation ; l'homme, avec sa liberté fragile et ombrageuse, sa raison avide de preuves et d'évidences, son angoisse devant l'enjeu d'une décision qui tout ensemble le séduit et l'effraie. Transcendance de la grâce, complexité insondable de l'homme, la foi est, à la limite, inélucidable. Rien que de normal, par conséquent, dans les désaccords des théologiens, mais difficulté supplémentaire pour quiconque se met à leur école pour essayer d'analyser sa foi à un plan réflexif.

Propos et limites de cet essai.

Il nous a donc semblé qu'une simple bibliographie, même organisée et commentée, serait peu utile si elle n'était pas précédée pour chacun des problèmes successivement envisagés d'un *status quaestionis,* d'une présentation dialectique des principales thèses en présence, et d'une ébauche de solution. Nous prendrons

donc position, non parce que nous avons l'outrecuidance de nous croire seul en possession de la vérité, mais parce qu'il n'y a pas d'autre moyen de fournir au lecteur un fil conducteur lui permettant de s'orienter dans le dédale des systèmes et des théories. A chacun ensuite d'opter personnellement en connaissance de cause. Comme toute spécialité, la théologie s'est forgé un vocabulaire qu'il est indispensable de bien posséder si l'on veut éviter d'être rebuté, dès le premier contact, même par les ouvrages de vulgarisation auxquels, dans l'ensemble, nous nous bornerons. Ces termes techniques renvoient à des réalités dont il importe d'avoir une idée claire si l'on veut être en état de juger les conceptions, souvent assez hétérogènes, que s'en font les théologiens, et la manière dont ils les manient. On se souviendra aussi que bien des difficultés et des malentendus tournent autour de querelles de mots. Nous nous attacherons donc à fixer, au fur et à mesure des besoins, le lexique de base du traité de la foi.

Il est à craindre que ces objectifs ne soient trop ambitieux pour être parfaitement atteints. Les pages qui suivent voudraient seulement présenter la première esquisse d'un guide de travail qui, amélioré et complété, pourrait être ultérieurement publié à part. Améliorations et compléments nécessaires car cette bibliographie, qui se veut délibérément sommaire et sélective, omet certainement des ouvrages et des articles qui devraient néanmoins y être mentionnés. Des problèmes importants ont pu également nous échapper, d'autres n'être touchés que de façon approximative et superficielle.

Pour remédier à ces omissions, à ces lacunes et à ces à-peu-près, nous faisons appel à la collaboration de tous ceux, théologiens ou non, que La Vie Spirituelle *invite à méditer cette année sur le thème de la foi. Que les premiers aient la charité de nous transmettre les critiques et les suggestions que nous attendons de leur compétence, et que les seconds, convaincus que notre désir le plus ardent est de les aider, dans toute la mesure de nos moyens, à acquérir l'intelligence des mystères de Dieu, n'hésitent pas à écrire à la rédaction de la revue pour demander tous les éclaircissements dont ils pourraient avoir besoin.*

L'existence chrétienne tient dans une double exigence (mais en son fond, unique) : vivre pour le Seigneur dans la vérité de la foi ; être auprès des incroyants, ces frères que Dieu nous a confiés, des témoins fidèles. Membres du peuple des croyants, nous ne serons à la hauteur de cette double responsabilité, personnelle et missionnaire, qu'à la condition de croître chaque jour vers la plénitude de la foi. Aucun d'entre nous ne peut prétendre y parvenir seul. Une réflexion commune, des échanges, une aide mutuelle sont indispensables. C'est à ce dialogue que nous vous invitons. Nous suivrons le plan suivant :

I. Études d'ensemble.
II. Enseignement du Magistère.
III. La théologie de la foi. Jalons historiques : 1) les XII[e] et XIII[e] siècles avant saint Thomas ; 2) le traité thomiste de la foi ; 3) la scolastique ; 4) Pascal, Newman, Rousselot.
IV. Structure et dimensions de la foi.

I. ÉTUDES D'ENSEMBLE

Nous indiquons dans cette section, classés par ordre de priorité (catéchèse élémentaire), et de difficulté croissante (recherches plus approfondies et détaillées), les ouvrages et articles qui constituent la documentation de base sur la foi. Certains d'entre eux seront à nouveau mentionnés par la suite. On s'est volontairement restreint à la seule littérature de langue française.

Avant de s'informer sur *la* foi, peut-être conviendrait-il que chacun commençât par s'interroger loyalement sur la qualité de *sa* foi : quelle emprise exerce-t-elle sur sa vie ? Quel en est le rayonnement ? Qu'en est-il de son expérience de croyant ?

Parole et Mission (n° 2, 1959, pp. 94-102), *Deux questionnaires sur la foi,* qui pourront guider cet examen de conscience.

La Foi. Album de *Fêtes et Saisons* (Cerf, avril 1951, n° 60).

★ A. Bossuyt : *Je crois* (Paris, 1958, 40 pp.).

Cette brochure, éditée par les Équipes enseignantes (18, rue

Ernest-Lacoste, Paris-12e), analyse avec une grande finesse le cheminement qui conduit de l'inquiétude religieuse à la foi. Quatre étapes : je cherche; je me convertis; je crois; j'existe dans la foi.

Mgr G. M. Garrone : *Leçons sur la foi* (Apostolat de la prière, Toulouse, 1954, 144 pp.).

Publication d'entretiens familiers dans une baraque de prisonniers de guerre, au cours de l'année 1944. Bonne synthèse des multiples aspects de la nature et de la vie de la foi.

E. Joly : *Le beau risque de la foi* (Bloud et Gay, Paris, 1937, 192 pp.).

Présentation chaleureuse du christianisme dédiée aux jeunes. Un peu littéraire et romantique. Le titre est séduisant, mais inexact : la foi n'est ni un risque ni un pari.

E. Joly : *Qu'est-ce que croire ?* (Fayard, Paris, 1958, 142 pp.).

Exposé qui relie heureusement l'acte de foi, le croire, à son contenu objectif, le mystère du Christ, d'où de brefs chapitres sur : la signification de l'athéisme contemporain, le problème du mal, l'objection posée par la multiplicité des religions, le salut hors de l'Église.

★ R. Guardini : *Vie de la foi* (Cerf, Paris, 1951, 124 pp.).

Description savoureuse et profonde, une des meilleures sans doute, de l'expérience que chaque chrétien a, ou devrait avoir, de sa foi.

J. Leclercq : *Le problème de la foi dans les milieux intellectuels du XXe siècle* (Casterman, Paris, 1949, 83 pp.).

S'il revient à la théologie d'analyser la nature de la foi, l'action divine qu'elle requiert, le problème de la foi, dont il est ici question, consiste à en chercher les motivations humaines, positives et négatives. La psychologie de la foi, le rôle joué par les dispositions morales, sont confrontés avec la mentalité des esprits formés par la méthode scientifique.

J. Leclercq : *Essais de morale catholique,* t. I, *Le Retour à Jésus* (Beauchesne (3e édition, 1950, chez Casterman), Paris, 1931), chap. 5, *La foi,* pp. 143-179.

Série de méditations sur : lumière et obscurité; l'esprit de la foi; la psychologie de la foi; la foi une; le bonheur de la foi.

K. Adam : *Jésus le Christ,* chap. 2, *Le chemin de la foi,* pp. 34-65 (Salvator, Mulhouse, 1934).

Comment accéder à la foi au Christ, en dépit des obstacles accumulés par la critique historique et par le procès moderne de la communauté religieuse.

Avec les ouvrages suivants, nous quittons le plan de la catéchèse élémentaire pour aborder celui de la réflexion proprement théologique.

★ B. Haering : *La loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs,* t. II : *Théologie morale spéciale, La vie en communion avec Dieu.* Chap. 1, *La vie en communion avec Dieu dans la foi,* pp. 37-80 (Desclée, Tournai, 1957).

On ne dira plus que la théologie est une science rébarbative après avoir lu les pages du P. Häring sur : 1) La nature de la foi (rencontre personnelle de Dieu; lumière divine; option morale; connaissance d'amour; salut de justification). 2) Les obligations des croyants (péchés qui menacent leur foi; devoir de la mieux connaître et de la vivre).

H. Bars : *Trois vertus clés,* chap. 1, *La foi qui est l'entrée,* pp. 15-57 (Fayard, Paris, 1960).

1) L'Écriture parle de la foi. Le théologien après avoir recueilli son témoignage, en systématise les données. 2) La foi est un don du ciel. Elle dépend d'une double initiative de Dieu : révélation extérieure, lumière intérieure. 3) Suscitée par la prédication, et sous la motion de la grâce, elle est acte, réponse de l'homme. 4) Mais la nature et les exigences de son message en font une épreuve pour l'esprit. 5) Bien qu'en elle-même elle soit lumineuse.

★ A. VALENSIN : *Autour de ma foi* (Aubier, Paris, 1948, 123 pp.).

Le sous-titre de ce livre, *Dialogues avec moi-même,* souligne son caractère de confidence : « Les raisons de croire présentées ici sont *mes* raisons. » Mais ce sont celles d'un grand esprit. C'est avec fruit qu'on méditera, en particulier, les réflexions du P. Valensin sur : croyance et foi, pp. 33-55.

J. VIEUJEAN : *La religion vivante, Aux sources intérieures du problème religieux,* chap. 5, *La certitude religieuse surnaturelle de la foi divine,* pp. 185-248 (Casterman, Paris, 1954).

Livre à lire tout entier par ceux qui cherchent à situer le « projet » religieux de l'homme, et la transcendance de son exaucement par le christianisme. Après avoir passé en revue les différents types de certitudes, le dernier chapitre s'attache à montrer, selon le schéma classique, mais avec une grande justesse, le rôle de l'intelligence (discernement et appréciation des signes de la révélation), de la volonté et de la grâce dans la formation de la certitude de la foi.

C. JOURNET : *La naissance de la foi* (Saint-Paul, Fribourg, 1950, 30 pp.).

ID., *La connaissance de la foi* (même éditeur).

Écrites par un maître, ces deux brochures contiennent l'essentiel de ce qu'il faut connaître en matière de théologie de la foi.

G. BRUHNES : *La foi et sa justification rationnelle* (Bloud et Gay, Paris, 1928, 230 pp.).

Bien que déjà ancien, ce volume de la « Bibliothèque catholique des sciences religieuses » n'a rien perdu de sa valeur. Influencé par les idées du P. Rousselot et de M. Blondel, il met vigoureusement en relief la surnaturalité substantielle de la foi (I^re^ partie, pp. 7-122), et l'apport décisif des dispositions subjectives et de la grâce dans la perception des motifs qui assurent sa rationalité (II^e^ partie, pp. 123-227).

★ J. MOUROUX : *Je crois en toi* (Cerf, Paris, 1949, 127 pp.).

Rappeler à une théologie trop analytique et abstraite que la foi est une totalité concrète, un ensemble organique de relations per-

sonnelles entre l'homme et Dieu dans le Christ, telle est l'intention, et la réussite, de ce brillant essai.

★ J. Mouroux : *Théologie de la foi* (*Bulletin de l'Union des religieuses enseignantes,* n° 1, septembre 1950, 20, rue Gay-Lussac, Paris 5e, pp. 6-25).

Ces trois conférences données aux Journées nationales d'étude de l'U.R.E., sont une remarquable synthèse de la structure de la foi. La foi est : 1) découverte, accueil et affirmation de la Parole de Dieu; 2) hommage de liberté, d'obéissance et d'amour de Dieu; 3) appel et don de Dieu, salut et transfiguration de l'homme.

H. Bars : *Croire ou l'Amen du salut* (Grasset, Paris, 1956, 248 pp.).

Si l'élucidation des mystères, de leur *quomodo fiet istud,* est la première tâche de la théologie, celle-ci a également, on l'oublie trop, à manifester leur splendeur. Et comment l'esprit qui contemple ainsi la gloire des *mirabilia Dei,* pourrait-il exprimer son émerveillement, si ce n'est en chantant ? Sans cesser d'être rigoureuse, une théologie digne de son nom devrait être poétique, « eucharistique », extasier le cœur en Dieu dans la louange et la joie. Très averti et bien informé, le livre de H. Bars approche cet idéal d'aussi près qu'il est possible. Au sommaire : 1) croyance et incroyance; 2) l'éternité commencée (le don de la vie éternelle et la lumière de foi); 3) la mort commencée (l'épreuve de notre foi); 4) Foi et Logos (la théologie fruit de la foi en quête d'intelligence).

★ X. La Bonnardière : *Devoir de croire et sincérité intellectuelle* (Aubier, Paris, 1949, 187 pp.).

Après avoir posé le problème de la foi : crise de l'adolescence, découverte de l'incroyance, l'auteur analyse avec pénétration sa genèse et la structure de son acte. L'adhésion croyante ne peut être posée qu'au terme d'une démarche où la perception des signes de la révélation par l'intelligence et la reconnaissance simultanée par la volonté du message évangélique comme « valeur » engendrent progressivement dans la conscience l'obligation et le devoir de croire. Techniquement très au point tout en demeurant de lecture agréable, ce petit volume est un des meilleurs témoins du renouveau actuel de la théologie de la foi.

★ A. Liégé : *La foi* (*Initiation théologique*, t. III, ch. 8, pp. 467-514; Cerf, Paris, 1952).
Id. : article *Foi* (*Catholicisme*, t. IV, Paris, col. 1378-1397).

S'il fallait, à l'usage de tous ceux qui, malgré leur manque de loisirs, sont avides d'une culture chrétienne solide et vigoureuse, réduire cette bibliographie à l'essentiel, ce sont ces deux contributions du P. Liégé que, sans hésiter, nous conseillerions.

La foi est tout ensemble « tenir pour vrai » et « rencontre de personnes ». Tandis que le traité traditionnel adopte le premier point de vue, c'est le second, plus religieux, plus existentiel, plus pastoral aussi, qui a la préférence des modernes. La tentation est d'opter pour l'un au détriment de l'autre, ou encore de les juxtaposer. On réserve alors l'aspect « rencontre de personnes » à la foi comme conversion et justification, l'aspect « tenir pour vrai » à la connaissance certaine, explicité et dogmatique, caractéristique de la vertu de foi. Pour le P. Liégé, l'intellectualité et le personnalisme se retrouvent à toutes les étapes du développement de la foi : 1) conversion initiale qui, pour être rencontre du Dieu vivant et décision passionnée, n'est pas dénuée de contenu doctrinal ni d'antécédents rationnels; 2) vertu de foi, principe d'une connaissance qui, sous-tendue par un dynamisme d'amour, est adhésion à la personne de Jésus-Christ; 3) vie et mort de la foi, enfin : qu'il s'agisse de sa croissance selon les différents âges de la vie (enfance, adolescence, maturité), ou de ses désaccords (incroyance, apostasie, hérésie, etc.), la foi est toujours un drame de la personne, soit qu'elle rejoigne de mieux en mieux l'objectivité du monde de la révélation, soit, au contraire, qu'elle en déchoit.

F. Taymans : *Les énigmes de l'acte de foi* (*Nouvelle Revue Théologique*, pp. 113-133, 1954).

La foi suscite, chez les croyants eux-mêmes, un malaise plus ou moins vague, voire des objections déclarées, provoquées par les divers éléments qui interviennent dans son acte : l'objet à croire qui se présente comme un agrégat de vérités purement notionnelles et sans liens organiques; le sujet auquel l'acte de foi apparaît, tantôt trop certain pour être libre, tantôt trop obscur pour être certain; le motif de la foi : si l'autorité divine est ce motif, quel peut être encore le rôle des raisons personnelles de croire? Le P. Taymans indique lumineusement com-

ment les différents aspects opposés les uns aux autres par les objections se concilient et s'impliquent mutuellement dans l'acte de foi réel.

N. Dunas : *Problèmes et structures de l'acte de foi* (*Bulletin thomiste*, t. IX, 1954-1956, n° 3, pp. 709-739).

Provoquées par la recension d'un certain nombre d'articles touchant aux rapports entre motifs de crédibilité et motif formel de la foi, ces quelques pages abordent de front et tentent de résoudre, autant que faire se peut, les difficultés qui ont valu à l'*analysis fidei* la réputation peu engageante de *crux theologorum*. On s'est placé ici au cœur de l'acte de foi afin de dégager les principes qui permettent d'ordonner la complexité de sa structure et de résoudre par là les problèmes qui en résultent.

Sous le titre, *Qu'est-ce que la foi ? Réflexions théologiques*, a revue *Lumière et Vie* (n° 23, septembre 1955) a publié une série d'articles parmi lesquels il faut signaler :

A. Grail, R. Luquet : *L'acte de foi* (pp. 9-44).

Après avoir rappelé sous quels traits la foi se présente dans l'Écriture (I), le P. Grail se préoccupe ensuite de légitimer la mise en relief progressive de sa composante intellectuelle (II). C'est le mécanisme de cet assentiment que le P. Luquet élucide pour terminer (III), dans une étude très suggestive.

A. Liégé : *L'Église, milieu de la foi chrétienne* (pp. 45-68).

Théologale parce qu'elle vient d'en haut, et qu'elle est communion avec Dieu, personnelle parce qu'elle est libre décision de l'homme, la foi n'est cependant pas un événement tout intérieur et individuel, elle est ecclésiale, sociale, communautaire; l'Église est son milieu nécessaire de naissance, de croissance et de fécondité.

M. Corvez : *La perte de la foi* (pp. 69-80).

Est-on toujours responsable de cette perte ? Est-elle toujours la conséquence d'une faute morale ?

★ R. Aubert : *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (Warny, 3e éd., Louvain, 1958, 806 pp.).

L'éloge de cet ouvrage absolument fondamental n'est plus à faire. Les fréquents renvois que nous y ferons suffiront d'ailleurs à marquer son importance. Le propos du chanoine Aubert est de retracer les efforts accomplis depuis la fin du XIXe siècle, tant par les théologiens que par certains philosophes chrétiens, en faveur d'un ressourcement religieux du *de fide*. Cette vaste enquête à travers la théologie contemporaine de la foi est précédée d'une présentation des données de la révélation et de l'enseignement du Magistère, à laquelle sont jointes, en raison de l'influence considérable qu'ils ont exercée sur la pensée de l'Église, deux études sur saint Augustin et saint Thomas d'Aquin. Une troisième et dernière section définit les perspectives d'avenir du traité de la foi, dont elle offre une esquisse d'ensemble. Constituée par une série de monographies remarquablement documentées, la seconde partie s'adresse à des lecteurs avertis capables de porter un jugement personnel sur des théories tout à la fois attrayantes et critiquables. On conseille donc de commencer par la première partie qui met en contact avec les sources, puis de passer directement à la troisième où l'on trouvera les éléments d'un traité de la foi homogène.

L.-B. Guérard des Lauriers : *Dimensions de la foi* (Cerf, Paris, 1952, 2 vol., 580 et 434 pp.).

Si l'ouvrage précédent réclame déjà des lecteurs avertis, celui du P. Guérard s'adresse au public encore plus restreint des spécialistes. Mais ceux-ci seraient inexcusables de l'ignorer. La foi y est, en effet, l'objet d'une réflexion spéculative d'une ampleur exceptionnelle. Ce préambule, destiné à situer la qualité et le niveau de ce livre, ne signifie nullement que les non-spécialistes ne puissent y trouver leur bien.

Disons d'abord que des deux volumes qui le composent, le second est tout entier occupé par des notes et des excursus qui ne sont pas absolument nécessaires à l'intelligence du texte. Le premier tome peut donc être abordé pour lui-même. Cinq chapitres le divisent : 1. La foi au livre des créatures (foi et croyance humaines); 2. La foi au livre de l'Écriture; 3. La foi au livre de la sagesse divine (la structure de la foi est en harmonie avec

Dieu en tant qu'Il est vérité première, et avec l'homme en tant qu'il est capable de connaître); 4. Adhésion de foi et intelligibilité (la foi requiert et intègre la démarche rationnelle qui lui présente son objet, c'est-à-dire, en d'autres termes, la justification rationnelle ou crédibilité de cet objet); 5. Adhésion de foi et sentiment (la foi exige une intervention de la volonté).

Pour en revenir aux non-spécialistes, nous les renvoyons en particulier à l'analyse très riche, dans le premier chapitre, de la foi humaine. Les données psychologiques et épistémologiques mises en œuvre montrent son rôle : faire vivre en donnant des raisons de vivre; son intellectualité éclairée par la comparaison avec la démarche inductive familière aux sciences; ses déficiences enfin, qui la mettent en attente d'une réalisation meilleure : la foi théologale. Les développements sur la crédibilité (chap. 4), plus difficiles, restent néanmoins accessibles, moyennant une bonne formation théologique de base.

A noter que la table analytique par matières (vol. 2, pp. 381-434) est le seul lexique existant du vocabulaire usité en théologie de la foi.

(*A suivre.*)

N. Dunas, o. p.

FOI ET RÉVISION DE VIE,

Vers une définition

Une réflexion sur la révision de vie qui se voudrait complète devrait en établir les fondements théologiques, à partir peut-être du traité de la prophétie avec références aux ministères et aux charismes; ou à partir des traités de la création et du gouvernement divin et de l'Église; ou à partir du traité de la foi avec toute la doctrine des dons de l'Esprit. Nous voilà donc à un vrai carrefour, à un lieu théologique particulièrement riche.

Plus humblement le présent article, après le panorama descriptif de deux précédentes livraisons[1], voudrait tenter une présentation globale de la révision de vie, serrer d'un peu près quelques-uns de ses caractères, acheminer vers une définition. Il ne s'agit que d'un premier déblaiement; un simple essai qui, de sa nature, appelle discussion, mise au point, approfondissement.

Deux remarques préliminaires s'imposent :

On prend ici le terme « révision de vie » dans son sens propre[2] et non dans les sens élargis que, de façon de plus en plus fréquente, certains semblent vouloir lui donner. Dans la lettre qu'il envoie aux responsables nationaux des organisations d'Apostolat des laïcs, le professeur Golzio, président du comité permanent, leur écrit :

> Le troisième Congrès mondial devra engager les laïcs, non seulement à s'associer par la prière à cet événement grandiose (le Concile), mais aussi à faire pour leur part et de leur façon cette révision de vie géné-

1. Voir *La Vie Spirituelle*, décembre 1960 et mars 1961.

2. On veut dire le sens précis que lui ont donné les premiers initiateurs en Action catholique de milieu. Si d'autres sens ont été introduits, dans des Instituts séculiers ou ailleurs, il sera bon, un jour, de les connaître.

rale à laquelle le Concile semble, avec insistance, inviter tous les chrétiens[3].

Ce faisant, il élargit le sens des mots d'une manière à la fois significative et gênante. Il ne s'agira pas ici, en tout cas, d'une révision de vie à laquelle, soi-disant, seraient invités tous les chrétiens; mais de celle, plus précise, qui concerne de façon pressante quelques-uns que le Seigneur conduit par cette voie particulière. Et c'est cette voie qu'il s'agit de définir.

Aussi bien — deuxième remarque — le mot sera pris de façon assez formelle. Autre la révision de vie; autres les méthodes pour la révision de vie. Lorsque dans un bulletin vous lisez une phrase comme celle-ci : « La révision de vie est la méthode-clé de l'Action catholique de milieu », remarquez la confusion qui est faite entre la révision de vie et ses méthodes. Les usagers unissent inévitablement ceci et cela. Pour faire court ils désignent les choses de façon globale et appellent méthode ce qui est au-delà de toute méthode. D'ailleurs il n'y a pas une, mais des méthodes. Et c'est la source de beaucoup d'imprécision. C'est l'origine également de l'impression défavorable de quelques-uns, qui, étrangers eux-mêmes à la révision de vie, en parlent avec scepticisme : tout, leur semble-t-il, y est imprécision, désordre, mots impropres, citernes qui ne retiennent pas les eaux. Détrompez-les. Et, avec le souci d'appeler les choses par leur nom, ayez la patience de leur faire découvrir les conditions nécessaires pour qu'il y ait une authentique révision de vie. Tel sera le premier effort de cet article. Après quoi vous serrerez de plus près la révision elle-même, le « deuxième regard » en lequel réside tout le secret de cette affaire. Ce sera ici notre deuxième temps.

I

LES CONDITIONS NÉCESSAIRES

Première condition : en équipe

Il n'y a pas de révision de vie faite individuellement. Ou du moins n'y en a-t-il pas, amorcée individuellement, qui ne doive s'accomplir dans une mise en commun. Et cette mise en commun en constitue

3. *Apostolat des Laïcs,* bulletin du comité permanent des Congrès internationaux pour l'Apostolat des Laïcs (Éd. française, 1960, n° 1, p. 7).

le temps fort. Ceci la différencie radicalement de ce qu'on a accoutumé d'appeler « méthodes d'oraison » ou « exercices spirituels ». Ceci la distingue également d'une spiritualité du désert, ou de la clôture, ou du complet silence. Nous sommes ici dans une spiritualité du groupe dont il ne faut pas chercher d'abord le climat dans la dimension verticale de la charité, amour de Dieu en sa transcendance, mais dans la dimension horizontale d'une charité, amour de Dieu dans nos frères. Vous trouverez les premières consignes de la révision de vie dans des textes comme ceux-ci :

> Par la charité mettez-vous au service les uns des autres (Ga 5, 13).
> Portez les fardeaux les uns des autres (Ga 6, 2).
> Soyez soumis les uns aux autres (Ep 5, 21).
> Ne vous mentez pas les uns aux autres (Col 4, 9).
> Instruisez-vous en toute sagesse par des admonitions réciproques (Col 4, 16).
> Que l'amour fraternel vous lie d'affection entre vous, chacun regardant les autres comme plus méritants, d'un zèle sans nonchalance, dans la ferveur de l'esprit (Rm 11, 10).

Tous les groupes, même fervents, même spirituels, ne sont d'ailleurs pas à dimension utile pour la révision de vie. Il les faut restreints : un petit nombre, à la mesure de conversations autour d'une table. Il y a un certain style d'échanges qui, ici, commande, avec des lois de psychosociologie en la conduite des très petites assemblées, à base de dialogue et d'intercommunication parlée. Tout ceci suppose une ambiance appropriée. Pas question ici de « nombreux auditoires » ou de « foule à remuer »! Rien de comparable non plus aux assemblées de certaines sectes où tout à coup les assistants se croient pris de charismes et, par bancs entiers, se frappent la poitrine et se proclament pénitents. La révision de vie est discrète. Elle ne saurait s'adresser à un public tout-venant, même de croyants. Elle est sélective.

Le groupe que concerne la révision de vie n'est donc pas indifférencié. Il forme une équipe, avec les précisions que ce mot a pris au cours de son histoire. On sait que par étymologie (esquif) il désignait d'abord un train de bateaux au sortir de l'estuaire. Il désigna ensuite les hommes engagés dans cette mise en « équipe »; puis tout groupement d'hommes « attachés à un travail commun » (ainsi Littré), ou « unis dans une tâche commune » (Robert). Le langage des sportifs a élargi l'usage du mot sans lui enlever sa première signification. S'il y a une certaine communauté à la base de la révision de vie, ce n'est aucune des mises en commun que, par exemple, les canonistes récla-

ment dans l'état religieux (table, toit, bourse), mais c'est l'activité déployée en commun, pour un but en vue duquel se réalise l'accord des énergies. C'est le travail qui fait l'équipe. Et c'est l' « agir », condition de toute vie d'équipe, qui campe et stimule le dynamisme d'une révision de vie. Avec elle, nous ne sommes donc pas, à strictement parler, dans l'axe de la vie contemplative. Il y a certes de la contemplation en toute vie chrétienne authentique, même active. Mais le sens que la théologie traditionnelle a donné aux mots et qui distingue en contemplative et en active deux manières de vie chrétienne selon que les activités de charité sont d'abord orientées vers le Dieu transcendant ou vers le Dieu présent dans les autres détermine ici la pensée. Le cadre, l'ambiance, le lieu spirituel de la révision de vie sont ceux de chrétiens de vie active.

Disons enfin que l'équipe qui fait révision de vie est une équipe « située ». Elle l'est de deux manières. D'une part sa situation humaine la met en symbiose soit avec un milieu assez homogène (équipe ouvrière en osmose avec le milieu, équipe d'infirmières implantée dans les milieux hospitaliers, etc...), soit avec un quartier formant une sorte d'unité géographique, soit avec des groupes qui fournissent une expérience et un terrain d'activités assez centrées. D'autre part, sa situation ecclésiale la maintient au contact des grandes sources d'alimentation spirituelle. Cette situation ecclésiale est importante : elle est la garantie que l'on demeure dans le droit chemin, qu'on ne se livre pas, sous prétexte de vocation charismatique, à toutes les fantaisies de l'imagination ou à toutes les influences du moment. L'équipe qui fait révision de vie sait qu'elle ne le peut que rattachée au corps de toute l'Église. Et de ce rattachement il lui faut un signe visible et certain. C'est le premier motif que mettent en avant les équipes les mieux rodées en révision de vie pour tenir à une présence sacerdotale qualifiée. Sans doute y a-t-il là une conscience aiguë des rôles complémentaires du laïcat et du sacerdoce. Mais aussi les militants veulent une meilleure garantie de la présence de l'Église autour d'eux et de leur présence dans l'Église. Est-ce davantage le sacerdoce ministériel ou davantage la représentation qualifiée de l'Église totale qu'ils recherchent ? On peut penser que, sans négliger ceci, cela leur paraît plus important.

Résumons cette première condition de la révision de vie : une équipe, groupe restreint, appliquée à un certain travail commun, en double situation, sociologie et ecclésiale, convenable.

Deuxième condition : des faits de vie

Le but de la révision de vie est de « relier la vie à la foi et faire de la vie quotidienne une matière d'éternité[4] ». Cette phrase est d'une militante, dans un compte-rendu de voyage en Afrique, au lendemain de révisions de vie pratiquées en commun entre militants de France et d'Afrique. Parce qu'il s'agit de relier la vie *à la foi,* la matière de la révision de vie et son point de départ, c'est l'expérience. Dans cette « conversation » autour d'une table, on ne commence ni par un exposé de principes, ni par des raisonnements, ni par une lecture. Des méthodes nécessaires en catéchèse ou dans une célébration sont ici exclues. On sait fort bien que ces choses sont nécessaires, mais ailleurs. Ceci ne tient pas lieu de cela. La révision de vie n'a pas d'autre livre en son point de départ que celui de la vie : c'est le fait rencontré, c'est l'événement, c'est la petite chose quotidienne à laquelle sans doute on ne prête habituellement que fort peu d'attention. Mais ce fait a été choisi par un témoin direct. Et il l'a été parce qu'il est apparu révélateur d'un milieu et de sa mentalité. Aussi le dénomme-t-on « fait de vie ». Ce génitif a plusieurs sens.

C'est d'abord un génitif d'origine et d'expression. Venu de la vie, le fait choisi exprime l'attitude des personnes qui y ont été mêlées. Et la révision va redonner vie à ces personnes. Non certes pour qu'y soit jugée leur conscience morale. On se l'interdit absolument. Mais pour explorer les mentalités que révèle le fait. Pour discerner les motivations. Pour mettre en relief les réactions en pleine vie de celui-ci et de celui-là. Pour remarquer les omissions. Pour dégager le positif des attitudes. Pour rendre attentif à tout l'humain qu'engage et que dégage le fait. Il s'agit de dématérialiser le fait et, ce faisant, de dématérialiser la mentalité de ceux qui le révisent. Il s'agit de créer en eux certains plis psychologiques qui les portent à voir d'abord dans les événements les répercussions qu'elles entraînent dans la vie des personnes, dans les mentalités, dans les institutions, pour juger moins mal les structures existantes et pour diriger l'action. Toute cette pédagogie (car cette partie de la révision de vie en est bien une) est sous le signe de l'humain et à son service.

C'est également un génitif « de sujet ». Observé dans la vie, le fait l'a été par un vivant. Par un vivant il a été relevé. Chez lui il est devenu un élément de vie intérieure. Il a fait l'objet d'une première

4. *Témoignage* (Journal de l'A.C.O.), novembre 1960, nº 92, p. 8.

éflexion. Il a nourri son attention. Il s'est inscrit dans un certain egard. Vie dans le milieu d'où il a été extrait, il redevient vie, d'une out autre manière, en celui qui le rumine. Et il va maintenant, pour e temps de l'échange autour de la table, devenir vie pour toute une équipe. Il va en effet vitaliser le groupe. Il y sera l'étincelle qui fait aillir la flamme. Dans l'immédiat la vie de l'équipe se nourrit de lui. Elle fait corps avec lui, pour autant qu'il est significatif de la vie du milieu en un de ses aspects. Et cette vie du milieu, l'équipe en est solidaire.

On entend parfois cette question : de quelle vie s'agit-il en vos révisions ? Il s'agit de la vie du milieu, exprimée et saisie à travers des faits, par une équipe qui est avec lui en totale communion de sensibilité et d'expérience.

On voit l'importance des faits en toute cette affaire, et que leur choix est déterminant. A chacun d'y veiller, de faire sa cueillette, d'avoir ses réserves.

Il n'est pas exclu que l'on fasse simplement révision des activités des membres de l'équipe, ou de l'équipe elle-même. C'est la voie facile. Aussi la voit-on souvent retenue par les jeunes ou par les militants moins expérimentés en révision de vie. Mais cela risque d'être court, voir d'en rester au vestibule, et de donner le change : on croira avoir fait révision de vie, et on n'aura fait qu'une sorte d'autocritique, valable peut-être à son plan, mais bien éloignée de l'authentique révision de vie.

Il n'est pas exclu davantage que, sans réviser systématiquement leurs activités d'équipe, des militants apportent des faits de vie dans lesquels ils sont directement concernés. Les révisions ainsi personnalisées dans le militant-témoin ne sont pas habituellement les meilleures. Le danger est grand en effet de faire alors immédiatement de la réunion une sorte de correction fraternelle. Faites dès le début, certaines mises au point risquent de trop retenir l'attention du groupe. Encore un peu elles finaliseront tout l'échange, le « moraliseront » excessivement, et n'aboutiront guère à « relier la vie à la foi ».

Les meilleures révisions sont habituellement celles où les faits apportés n'apparaissent pas d'abord liés à la personne des équipiers. Ce sont seulement des faits du milieu bien révélateurs. Ils n'accusent pas directement ceux qui les rapportent ni personne dans le groupe. Le but cherché, aussi bien, n'est pas un exercice de pénitence ni une œuvre de miséricorde. On cherche une éducation de la foi. C'est la foi qu'il s'agit de mettre en acte à partir du fait. Et pour cette raison nous avons un lieu majeur de ce que beaucoup appellent une spiritualité de l'événement. L'art ici concerné est de dégager du fait et de

l'événement toutes les richesses humaines et spirituelles qu'il peut évoquer, au bénéfice du groupe.

Formulons brièvement cette deuxième condition : des faits représentatifs de la vie du milieu, observés et relatés par un membre de l'équipe, analysés et vitalisés par les échanges du groupe, en vue de relier la vie à la foi.

Troisième condition : la référence évangélique

Il faut bien entendre ceci : on part des faits de vie, et non de l'Évangile. Mais l'Évangile n'est jamais absent. Et, disant « l'Évangile », on l'entend dans sa lettre (qui n'a pas à être lue nécessairement pour autant, au moins dans le cadre de la révision elle-même). Et on l'entend dans la présence immédiate du Seigneur qui en est simultanément l'annonciateur et l'annoncé. C'est le Christ qui, dans l'Évangile, parle. Et c'est du Christ qu'il est parlé. Aussi bien la personne du Seigneur a-t-elle dans la révision de vie une place qui est à tous égards primordiale. Aux textes de saint Paul cités ci-dessus pour caractériser la révision de vie comme spiritualité du groupe et comme mise en œuvre de la charité fraternelle, il faut certainement ajouter le mot du Seigneur lui-même : *Que deux ou trois soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux* (Mt 18, 20). C'est bien au nom du Seigneur que s'assemblent les équipiers pour faire révision de vie. Et ils ont habituellement une conscience très vive de la présence réelle au milieu d'eux du Seigneur. Parole d'évangile. Ils sont venus pour trouver le Christ. Et ils savent que « relier la vie à la foi », c'est le Seigneur qui le fait et lui seul, par sa grâce et par sa présence.

Le Seigneur est donc là. Mais ce n'est pas un Dieu quelconque, ni celui des déistes et des philosophes. Ni celui des policiers et des gendarmes. Ni celui des sentimentaux et des artistes. Il est tout simplement le Dieu de l'Évangile, celui qui a proclamé les Béatitudes, celui qui a prononcé une parabole de l'enfant prodigue, celui qui s'est révélé dans la lumière de Pâques.

En révision de vie, l'évocation de ce Dieu vivant se fait toujours en fonction de deux axes : d'une part les faits de vie, d'autre part le ou les épisodes d'Évangile que chacun croit pouvoir apporter selon le déroulement des échanges. A vrai dire, cela se fait très différemment selon les méthodes et suivant le degré de culture biblique des équipiers. Il en est qui font une étude systématique de l'Évangile hors de la révision de vie (notamment les jeunes, et pour cause!). Il en est qui

nènent parallèlement une enquête révélatrice de faits de vie, et une ecture d'évangile guidée. D'autres suggèrent simplement des flori-èges de textes avant chaque réunion ou pour un ou deux trimestres. D'autres, plus adultes, laissent cela au travail personnel, à l'orien-ation de pensée de chacun et à l'action de l'Esprit-Saint. Mais tou-ours l'Évangile est présent. Et toujours il est la référence essentielle. L'esprit de la révision de vie n'est guère de recourir à l'hagiographie, l'armée de témoins dont fait état quelque part l'épître aux Hébreux. Rarement aussi on cherchera la pensée de l'Église dans ses institu-ions, dans ses œuvres, dans son droit. Il n'est même pas fréquent u'on recoure explicitement à son enseignement formel et son magis-ère public. On ne renie certes rien de tout cela. Et on sait bien que out cela est présent dans la règle d'interprétation de l'Écriture telle ue l'Église la livre aux uns et aux autres. N'empêche que l'épisode l'Évangile, le mot directement cité du Seigneur en personne, la lettre nspirée ont toutes les préférences en révision de vie. Aboutissement lu mouvement biblique dans les sensibilités chrétiennes ? méfiance les intermédiaires ? exigence contemporaine de la pureté historique ? Il y a de tout cela. Le fait est certain. Il est positif. Et il est heureux.

Lorsque, au cours de la réunion, un équipier intervient : « A tra-vers notre fait de vie que veut dire le Seigneur ? », c'est deux fois sur trois pour citer en parallélisme soit l'épisode de la femme adultère, soit un verset du discours sur la montagne, soit la parabole de Lazare et du mauvais riche, ou tout autre passage. Il y a souvent là un grand à-propos. Et le rapprochement de la page citée avec le fait de vie apporté au préalable fait souvent d'emblée le lien entre la vie et la foi. Le danger ici serait dans un esprit de système qui voudrait à tout prix faire recouvrir par l'Évangile, lu ou cité matériellement, un fait rapporté lui aussi dans sa matérialité. Mais précisément la progression en révision de vie c'est de mieux saisir que le fait est significatif de mille autres, et qu'une citation d'Évangile dépasse l'instant et la circonstance qui ont fait prononcer au Seigneur telle parole, ou adopter par lui telle attitude. Plus avance le praticien de la révision de vie, moins la citation d'évangile est factice, plus elle semble jaillir du fait de vie apporté. Il y a là une découverte de l'évangile intérieur et de l'évangile spirituel, coextensif à tous les siècles chrétiens. Dans la rencontre des faits de vie et de cet évangile, agit un vrai mystère de Pentecôte. Le même Esprit qui fait identique à travers les siècles la communauté primitive du Cénacle et l'Église d'aujourd'hui, relie les deux lettres. Le fait de vie devient porteur du message chrétien.

Mais cette intériorisation de l'Évangile en révision de vie a des lois. D'abord, que personne ne triche avec l'Évangile apporté : un épisode,

une parabole, un discours du Seigneur ont un sens précis qu'il n'appartient à personne de tirer à soi. Il y a un sens littéral qu'aucun sens spirituel ne doit détruire ou seulement méconnaître. On ne biaise pas avec l'Évangile, et un des bienfaits de la révision de vie est de l'accepter avec un cœur droit. Ensuite, que l'on consente au mystère qui, dans l'Évangile, émerge partout et qui appelle le respect du croyant, la recherche active des sens pléniers, l'acceptation loyale des conséquences.

On comprend que cette manière de procéder serait périlleuse s'il n'y avait une absolue volonté de faire d'un bout à l'autre de la révision acte d'Église, et tout particulièrement dans le recours à l'Évangile. On ne part peut-être pas des dernières précisions du magistère, ni des plus récentes manifestations du gouvernement des hommes d'Église. Mais personne ne voudrait citer l'Évangile hors de ses références ecclésiales, ni s'en éloigner. On sait mieux que partout le danger des interprétations en franc-tireur. Et nulle part mieux qu'ici ne s'applique ce qui a été dit ci-dessus de la révision de vie en situation d'Église.

En quelques mots, voici l'énoncé de notre troisième condition : un évangile connu dans sa lettre directe, cité dans son application, littérale ou spirituelle, aux faits de vie, accepté par tous comme la référence qui sauve.

Quatrième condition : un esprit de prière permanent

On s'en doute par ce qui vient d'être dit : il n'y a pas d'authentique révision de vie sans recours à la prière. Où qu'elle se situe dans son expression verbale (en cours de révision, à son commencement ou à son terme), elle doit être, dans son âme, coexistante à toute la révision. Elle doit l'être au moins dans l'intention formelle des animateurs. On s'en doute en effet des animateurs sont indispensables en toute cette affaire, car tous n'ont pas les mêmes dispositions pour conduire une révision de vie et tous ne sont habituellement pas au même niveau spirituel. L'animateur le plus discret est sans doute le prêtre. L'animateur le plus affirmé — dans les meilleurs cas — est un équipier laïc qui a préparé la révision. L'un et l'autre si possible, l'un ou l'autre à tout le moins n'arrivent à la révision de vie qu'après une préparation spirituelle qui est une véritable oraison. Si du moins ils sont dignes de leur fonction, ils sont pénétrés d'une assurance et d'une discrétion, d'une crainte et d'un désir surnaturels qui sont en eux la marque de l'esprit de prière. Nul en tout cas ne doit être là qui viendrait en refusant cet esprit de prière ou qui systématiquement

mpêcherait par son attitude légère ou violente qu'il pousse ses ointes en cours de révision. L'enjeu étant surnaturel il ne peut être : fruit que d'une imploration et d'une humilité. La qualité de la évision de vie dépend assurément de cela pour une part importante : rière virile, prière franche, prière consciente de ce qu'elle peut et oit obtenir, elle est une des clés de toute cette entreprise; d'autant lus nécessaire que l'équipe serait plus forte, ou moins unifiée, ou al orientée, ou peu désireuse de progrès, ou paresseuse.

Qu'il suffise de le redire : il y a une quatrième condition : pas de évision de vie sans une prière expresse quelque part dans son déroument, ni sans un esprit de prière permanent.

II

LE « DEUXIÈME REGARD » OU LA RÉVISION DE VIE FORMELLE

Quoi qu'il en soit des conditions ci-dessus, elles ne sont que le euil. Pour le franchir, il sera bon de s'expliquer d'abord sur le mot de révision ». On tentera ensuite de moins mal situer le fameux regard de foi » sur l'événement que ne cessent de poursuivre de eurs vœux et de leur méthodes les usagers de la révision de vie. L'analyse conduit à discerner là deux registres, à valeur très inégale, u'il est difficile de disjoindre peut-être dans le déroulement concret 'une réunion. Mais la raison théologique distingue ce que la vie éunit.

Le mot de « révision »

Le mot, chez les spirituels, n'est pas traditionnel. Cherchez-le ou herchez-en l'équivalent dans les concordances bibliques, vous serez éçus. Ducange ne témoigne que de l'emploi du mot par les juristes; t il y aura une abondante législation et toute une jurisprudence utour des révisions de procès. Le dictionnaire Blaise[5] ne donne de éférence qu'à Cassiodore dans un commentaire des adieux de saint 'aul aux anciens d'Ephèse qu'il ne devait plus revoir (« revidere »), t à Mamert qui, dans une lettre à Sidoine, parle de révision de exte, et, dans un de ses traités, de révision d'exposé. Les grands

5. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg, 1954.

dictionnaires profanes sont plus explicites. Avec d'assez abondantes références, ils traduisent *revidere, revenir pour voir* (Quicherat). Ils traduisent *revisere, regarder quelque chose derrière soi* (Freund-Theil) et *inspecter de nouveau.* Ils traduisent *revisio, action de revoir, de reviser.*

On ne peut ici faire l'histoire, même supposée, de ces mots. Mais on remarque de suite qu'ils comportent deux attitudes qui, en somme, correspondraient assez bien aux nuances de deux étymologies conjuguées, à partir du double mot latin *revideo* et *reviso,* évidemment impossibles à disjoindre : voir de nouveau, et remettre en meilleur état.

De toute manière le mot implique d'abord que l'on voie une deuxième fois ce qui avait déjà été vu. Il relève surtout, à la source de cette deuxième vision, une intention expresse : elle provient d'un regard orienté, fort, plus appuyé que celui de la première vision; un regard d'enquêteur presque; un regard dirigé et quelque peu scrutateur. S'il s'agissait de regarder de la sorte un objet, une chose fixe, ce deuxième regard l'atteindrait d'une manière tout aussi directe, présente et actuelle que le regard précédent. Mais s'il s'agit d'un événement passager, d'un fait de vie, le deuxième regard ne peut le plus habituellement le saisir que dans le souvenir et dans la reconstitution du passé; à moins (ce sera le cas pour la révision de vie) que ce fait de vie, événement qui fut et qui n'est plus, ait été choisi comme symbole de ce qui, éventuellement, se reproduit souvent, ou comme signe de mille autre cas qui pourtant ne sont jamais identiques. Si le regard s'attarde sur l'événement passé, c'est qu'il y trouve des valeurs permanentes. Il l'entoure d'autres réalités. Il le rejoint pour autre chose que pour lui seul. Il faudra revenir sur cet aspect du fait de vie, objet du deuxième regard et d'une vision qui entend bien être pleinement une révision.

D'autant que le mot, au moins dans son état évolué et à titre d'appel, comporte ensuite une certaine action consécutive au simple regard, et normalement un redressement. Si le deuxième regard est appuyé, c'est qu'il y a quelque chose à mettre au point. Il y a une action de redressement à entreprendre, autre que la vision proprement dite : révision de procès, révision de texte, révision d'exposé; ou révision d'un moteur, révision de je ne sais quel appareil technique. Et on remet en chantier les pièces à réviser. Ou bien à tout le moins, c'est le regard que l'on révise. C'est lui qu'on corrige, qu'on redresse, qu'on met en meilleure position de bien voir. Car il y a deux plans possibles de mise en ordre, suivant que la révision concerne l'objet ou le sujet. Ou plutôt, car une révision concerne d'abord toujours en

premier lieu le sujet, suivant qu'elle le concerne seul, ou qu'elle concerne également l'objet.

Si ton œil est sain, dit le Seigneur, tout ton corps est dans la lumière.

Du regard du croyant au regard de la foi. Deux registres de révision

Ce sont des croyants qui composent l'équipe de la révision de vie. Rien n'échappe ici au climat de la foi. Et toute cette affaire est vouée pour une éducation dans la foi. Il s'agit de lier la vie à la foi, de pénétrer de foi les valeurs humaines de la vie.

Avant de parler de vision, il faut parler de regard. Et avant de parler du regard de la foi, il faut parler du regard du croyant. Aussi bien n'y a-t-il pas à proprement parler de vision de la foi. Adhésion à la vérité révélée, celle-ci est toute tendue vers une vision qui, au jour où elle sera venue, évacuera la foi.

Sous le gouvernement des hautes vertus qui sont en lui (foi et charité), le croyant regarde, en homme et en chrétien, les mille objets de la vie terrestre qui font le conditionnement de son existence actuelle. Tout ce que le mot de regard implique d'attention à l'objet, d'application à le rejoindre tel qu'il est, de fidélité à l'enregistrer est requis dès lors qu'il s'agit de voir mieux ce que l'on entreprend de vérifier et d'analyser. C'est ce qu'entreprennent les fidèles de la révision de vie. Dans ce premier registre de leur entreprise, la foi agit surtout comme moteur. C'est elle qui met en piste. Et la part de vouloir qui est en elle met en branle toutes les énergies humaines, intellectuelles et morales, vertus fort diverses, qui conduiront le regard jusqu'au discernement de la situation, à sa nouvelle « vision ». L'impulsion initiale de la foi vive n'empêche nullement, en ce premier registre d'activités, qu'elles se déroulent selon leur mode humain. Même surnaturelles comme tout l'organisme sanctifié du chrétien, ces vertus agissent, selon leur contour propre d'énergies humaines, dans l'esprit et dans la volonté.

Voici qu'est apporté le fait de vie, exposé par un équipier, avec toutes les circonstances qui l'entourent. Reconstitution du lieu, exacte situation dans le temps, voisinages divers, tout cela pour les équipiers est affaire de perspicacité, de mémoire peut-être, d'imagination réaliste. Mais l'effort est principalement de rejoindre en tout ceci les personnes : on personnalise le fait. On situe, non dans leur conscience morale qui est le secret de Dieu, mais dans leurs réactions du

moment et dans le contexte révélé par le fait et ses incidences, un ouvrier, sa femme et ses enfants; ses voisins et ses visiteurs; un contremaître, le délégué syndical et des compagnons de travail ; une assistante sociale, une institutrice ou la directrice de l'école. Et à partir de ces réactions on apprécie les valeurs humaines, voire les valeurs évangéliques qui se sont affirmées. L'effort d'analyse est donc entièrement, en ce premier registre du regard de révision, un effort pour dématérialiser les mentalités. Un fait, une circonstance, un événement n'ont d'intérêt qu'en fonction des personnes qui s'y sont affirmées. Le remarquer, c'est éduquer l'homme et donc le chrétien dans une certaine hiérarchie de valeurs. Ce travail se fait en respectant un ordre de raisonnement et de recherche du vrai. La conversation est toute simple. Elle procède par des constatations, des comparaisons, les réflexions des uns et des autres. Elle circonscrit le cas et les personnes selon les procédés habituels d'une psychologie et d'une sociologie plus ou moins élaborées suivant le degré de culture humaine des uns ou des autres. Les vertus qu'exercent les équipiers sont la lucidité, la fidélité, la véracité, la prudence dans les jugements portés, la rectitude dans l'appréciation des situations comme des valeurs de justice, de dévouement, de sincérité repérées, ou des injustices, des égoïsmes, des situations fausses dénoncées. La foi qui a mis en piste nos interlocuteurs et qui les y maintient les empêche de porter jamais des jugements qui seraient en opposition avec elle. D'une part elle meut les volontés et par là elle fait le dynamisme de la rencontre. D'autre part elle met à l'abri des erreurs d'appréciation et de jugement. Ce sont les deux fonctions propres à la foi en ce premier registre. Ce qu'il y a de vision ici ne vient pas de la foi, mais de toutes les vertus, intellectuelles ou morales, mises en œuvre. On voit réellement, du regard de l'esprit humain, les éléments d'une situation. Et ce « voir » permet de mieux « juger », pour mieux « agir ». Et tout l'ensemble, dès le départ, est voulu chrétien. S'il y a progrès, ce n'est pas de l'infidélité à la foi; mais d'une vue des choses superficielle et peut-être un peu faussée, à une vue plus réfléchie.

Il y a un deuxième registre. Le regard du croyant tend à devenir ici ou là un regard de foi. C'est-à-dire que l'application de ses énergies à regarder le fait proposé entend ne pas être seulement celle de vertus humaines bien nécessaires et très affirmées dans le déroulement de la réunion. La foi ne se contente pas d'être le dynamisme qui meut la révision et qui l'empêche de verser dans l'erreur. Elle applique maintenant le regard qui lui est propre dans sa ligne propre. Sa ligne propre, c'est l'objet révélé, c'est la parole de Dieu. C'est la lumière issue de l'Évangile et proclamée dans l'Église. Le fait de vie, à lui

él, et perçu dans sa matérialité, ne peut être objet de foi. Les chré-ens assemblés ne l'ignorent pas. Et d'une manière ou d'une autre, un ou l'autre d'entre eux ou le prêtre vient, en cours de réunion, apporter une lumière de surcroît : que pense le Seigneur du fait dont nous parlons ? que pense-t-il de Pierre, de Jacques et de Jean ? Et voici que le dynamisme du groupe se porte sur le Seigneur et se réfère à lui. Il y a changement de plan. Même caché à l'intérieur d'un fait de vie, le regard du Christ exprimé dans quelque parole d'Évangile, est objet de foi. C'est lui auquel s'attache maintenant le regard de la foi. Et de scruter. Et peut-être de prier. Et de comparer avec des paroles du Seigneur le résultat des regards portés selon le premier registre ci-dessus. Et de réclamer de la lumière! peut-être n'y voit-on décidément pas assez!

De fait, la foi ne fait pas de vision. Et pourtant, voici, à l'intérieur du regard de foi, un mode tout spirituel de connaître auquel il n'est pas rare qu'aboutisse la révision de vie. On ne possède aujourd'hui le regard du Christ que par son Esprit. Et l'Esprit exerce son action par les dons mystérieux cachés dans la foi des siens. Ce sont *les yeux illuminés du cœur* de l'épître aux Éphésiens (1, 17). *Celui qui brille dans nos cœurs fait resplendir la connaissance de la gloire* (2 Co 4, 6). Au sein de la foi vive, jaillie de la charité qui l'anime toute, une activité mystérieuse met en communication avec la manière de l'Esprit-Saint. Apparentée à son acte propre elle fait connaître par mode affectif. Tout à coup, tandis que la conversation s'interrompt et que les cœurs sont sensibilisés au Christ et à son regard, il y a un silence plein. Les croyants, remplis de la présence du Seigneur, se laissent convertir par le regard, le font pénétrer en eux, et sont transformés jusqu'à la *transformation spirituelle du jugement* (Ep 4, 23).

Que, par grâce, la révision de vie se tienne quelques instants à ce niveau et que reprenne la conversation. *Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes* (1 Co 14, 32), et le ton des échanges est pour nous le contrôle fraternel de la qualité des dons reçus. Cela se passe à un certain niveau du « voir ». Mais cela déborde au niveau du « juger ». Et cela est orienté vers les grâces de l' « agir » attendu.

Peut-on préciser la ligne de ce regard spirituel au cœur de la foi et entre quels dons de l'Esprit-Saint sont spécialement concernés par la révision de vie en ce deuxième registre ? On sait ce que l'analyse thomiste attache au don de science comme connaissance du créé et des causes secondes, et aux dons de conseil et de force, dons éminents de la vie active. Il y aurait une exploration à faire dans ces directions. Elle aboutirait sans doute à voir dans la révision proprement dite un acte éminent du don de science, et dans son orientation vers

l'action un appel au don de conseil. Mais ceci demanderait des développements impossibles dans cet article.

Ce deuxième registre est-il toujours atteint dans une révision de vie ? Il serait présomptueux de le prétendre. Mais il l'est moins rarement que certains ne le penseraient.

En fait les deux registres ci-dessus, distingués pour l'analyse, chevauchent beaucoup. Le premier est au niveau de ce qui est méthode et recherche ordonnée. Le deuxième est au-delà de toute méthode et vrai don de Dieu. Le premier tombe sous le contrôle du rationnel. Le deuxième est le secret des cœurs donnés et mystère du Christ-en-nous. Mais c'est peut-être au-dedans du premier que, consciemment ou non, le deuxième se réalisera. Et l'acte du deuxième ne supprime pas celui du premier. Allez donc dire, tandis que les croyants parlent de leur fait, sous le regard de leur Seigneur, ce qui est expressément regard de foi, acte des dons, ou raison humaine soumise. Les échanges vont et viennent. Pourquoi n'en irait-il pas comme dans l'oraison où les intermittences des paroles de Dieu et des opérations raisonnables sont la loi. L'un et l'autre regard chevauchent. Mais l'un et l'autre, à deux titres divers, sont éléments de la vie de la foi. Et la foi seule finalise le tout et donne raison de l'ensemble. Elle fait le style. Elle donne le ton. Elle caractérise et situe. En un sens, elle suffit.

Si la révision de vie ne comportait que cela en effet, elle aurait atteint son but et rempli sa fonction. Elle serait une éducation dans la foi. Elle relierait la vie à la foi.

Si quelque autre perspective vient s'adjoindre; c'est un peu par mode de surcroît.

Le regard rectifie, premier fruit de la révision de vie

Le regard de foi est gratuit. A qui Dieu parle, Dieu seul suffit. Il n'y a donc pas à chercher des « résultats » en révision de vie. Spirituel, l'acte est désintéressé.

Et pourtant, comme tout ce qui est d'Évangile, il porte du fruit. Conformément à l'usage, même profane, du mot, la révision de vie comporte toujours une rectification du regard et donc une rectification de la vie.

La rectification du regard est attachée au regard de foi comme une propriété. C'est une de ses notes capitales. Impossible qu'il y ait authentique regard de foi sans que le regard charnel soit épuré. Il y a une purification de l'œil intérieur qui est inséparable de la foi vive. Si

ét œil est ouvert, on ne voit pas les événements de la même manière. On ne juge plus au gabarit décevant des choses périssables. Il y a une uérison du regard, de ses maladies et de ses faiblesses qui appartient la foi exercée. Saint Paul souhaite aux Thessaloniciens que Dieu ène à bonne fin « l'activité de leur foi » (Thess 1-12). On peut ntendre cette activité de l'acte de foi lui-même. On peut l'entendre galement de la vie active rectifiée par la foi. La voilà engendrée elon l'homme nouveau, corrigée, prête pour la conduite vertueuse en ous ordres. Ce fruit essentiel, au moins à titre d'amorce, accompagne la véritable **révision de vie.**

Dans cette perspective, il peut apparaître à quelques-uns que le fait e vie est secondaire. Il n'aurait servi que de point de départ, lié eulement à l'aspect pédagogique de l'affaire, à ce qui dans les équiiers relevait des simples « exercitants ». Qu'on se détrompe. Le jugement spirituel et le regard corrigé s'attachent au fait de vie. Sans oute perd-il quelque chose alors de sa situation de « fait du passé ». C'est bien lui pourtant, pénétré par le regard du Seigneur, qui deneure porteur de la leçon spirituelle. Signe de la foi qui s'est faite ctive autour de lui, et introducteur du message d'évangile, il s'inscrit omme tel dans les mémoires. Il revivra tel quel dès que des circonsances analogues le feront jaillir dans les consciences. Et au moment e la révision il préparait ce lendemain beaucoup plus qu'il n'attirait ur le passé. Prise dans le dynamisme du « voir-juger-agir », la révision de vie n'a rien du *regard en arrière* condamné par le Seigneur n Luc 9, 62, et Ph 3, 13. Le fait de vie ne retient pas la situation assée. Il ne paralyse pas. Il ne lie pas le moi (ni le moi d'aucun des articipants, ni le moi collectif) à la chose dépassée. S'il prend, en évision de vie, valeur spirituelle, c'est pour aujourd'hui et pour lemain. Il est projeté en avant pour faire avancer le Royaume. Il n'arrête pas. Il stimule. Évoqué en révision de vie, il n'avait servi ue de catalyseur pour une foi et une charité qui, maintenant revivifiées, en font un signe de marche et de communion des croyants.

Y a-t-il d'autres fruits ?

En son deuxième sens, disions-nous, le mot « révision » implique ne remise en état. Et si c'est bien la vie du milieu qui est objet de la évision, c'est à l'amélioration du milieu que tend la révision comme son fruit majeur. Mais cet objet est vaste! et il est insaisissable! ussi est-ce à travers leur propre conversion que les équipiers y tra-

vaillent le plus efficacement. Et ceci revient à la rectification du regard et à la rectification de la vie qu'elle implique.

Peut-on parler, au niveau des fruits de la révision de vie d'une correction fraternelle ? On l'entend dire souvent. Peut-être y a-t-il ici méprise.

Sans doute si les choses ont été jusqu'au bout de leur itinéraire spirituel en révision de vie y a-t-il eu un beau grand effort collectif. Des frères ont aidé leurs frères. Des frères, même, ont rectifié leurs frères, de cette rectification dans la foi dont il vient d'être parlé. Mais cela s'est fait par le jeu même de la révision de vie et nullement dans le sens que le langage normal attache à la correction fraternelle. Celle-ci, en vocabulaire chrétien, a un sens précis et vise les situations évoquées expressément par l'Évangile.

> Si ton frère vient à pécher, va le trouver et reprends-le seul à seul. S'il t'écoute tu auras gagné ton frère. S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi un ou deux autres pour que toute cette affaire soit décidée sur la parole de deux ou trois témoins. Que s'il refuse de les écouter, dis-le à la communauté...

Il faut le dire tout net : le but de la révision de vie n'est absolument pas de faire du groupe de ses fervents la communauté à laquelle le Seigneur prescrit de dénoncer en dernier ressort le frère qui a péché; ni même les « un ou deux » à qui le même Seigneur avait d'abord prescrit de recourir. Que si la chose se produit en raison du climat de simplicité et de confiance que favorise, parfois avec une certaine rudesse de bon aloi, la révision de vie, il n'y a peut-être pas à l'exclure absolument. Ce qui se rencontrera plutôt c'est que ce climat fera jaillir, sans qu'aucun ne l'ait recherché, une sorte de confession devant les frères. En tous cas il serait déplacé de faire servir la révision de vie à un but qu'elle n'a pas. Si elle apporte normalement redressement et conversion, ce n'est pas par là qu'elle y atteint. Les usagers ont sans doute davantage conscience que beaucoup d'autres du devoir de la correction fraternelle. Ils sauront au besoin reprendre un de leurs frères « seul à seul ». Peut-être est-ce parmi les usagers qu'éventuellement ils iront rechercher le ou les témoins que demande le Seigneur pour l'éventuelle deuxième instance. Mais ce n'est nullement certain. Et en aucun cas la révision de vie ne peut être le lieu de la troisième et douloureuse instance. Il faut être catégorique sur ce point, malgré les confusions rencontrées ici ou là.

Quant à l' « examen de conscience » dont d'excellentes méthodes de vie spirituelle ont fait une sorte de condition de vie fervente, il faut bien voir qu'il est tout autre chose que la révision de vie. On entend

ar examen de conscience la recherche, en conscience pécheresse, des oints de culpabilité précis dont il y a lieu de s'humilier et de se epentir en vue d'une pénitence vertueuse. Fort bien. Mais en révision e vie, il n'est pas question de se rechercher coupable. Et si, au iveau de l'acte de foi qui est celui de la révision de vie, une lumière énètre la conscience (et c'est normal) et la révèle coupable en ceci ou n cela, ce sera un fruit dont on louera le Seigneur. Il n'aura à aucun ioment été recherché pour lui-même.

Mais pourquoi un abus de langage se généralise-t-il qui menace de évaluer la révision de vie? et pourquoi très souvent désigne-t-on par es mots un exercice purement moral qui se situe à mi-chemin entre examen de conscience collectif et une demi-correction fraternelle? ans doute l'authentique révision de vie, telle que les meilleurs mili- nts d'Action catholique l'ont conduite à sa maturité, est-elle trop evée pour que n'importe qui la pratique avec la qualité requise. fille dévaluations se sont introduites à la faveur d'une généralisa- on des mots; car, désormais, qui ne veut faire « révision de vie »? ême chez ceux qui gardent une notion juste de la chose, certains rviennent mal à ne pas la ramener soit à une simple révision 'activités, soit à une mise en commun d'objectifs apostoliques erçus ensemble. Mais ce n'est pas par les demi-échecs qu'il faut tuer une chose de cette portée. Peut-être est-il temps d'écouter les remiers usagers et de maintenir leur visée à sa vraie hauteur.

Conclusion

Est-il maintenant possible de tenter une définition? Il semble, en out cas, qu'il faille le faire à deux niveaux :

— d'une part la révision de vie est une mise en commun pour actifs, ratiquée en équipe d'Église et à partir de faits de vie, en référence à Évangile et dans un esprit de prière, qui exerce le regard des royants et le rectifie en vue de l'éducation de la foi;

— d'autre part la révision de vie est, au-delà de toute méthode et e tout exercice, une « illumination des yeux du cœur » selon l'épître ux Éphésiens, et, dans le contexte du « voir-juger-agir », une mise n œuvre caractérisée des dons de science et de conseil.

Valable dès son premier niveau, la révision de vie n'est totalement lle-même que si le deuxième niveau lui apporte sa plénitude. Seul 'Esprit-Saint détermine les sommets où elle peut atteindre.

Fr. J. Bonduelle, O. P.

Actualité de saint Jean de la Croix

Deux volumes viennent de paraître[1] et on annonce comme prochaine la parution du troisième. Le premier, intitulé : *Problématique*, comporte une importante *Préface*, une esquisse biographique et les préliminaires à l'étude de l'œuvre. Le deuxième, intitulé : *Logique*, comporte également une *Introduction* et se divise en deux livres : I. La structure du mouvement phénoménal. II. La structure de la vie mystique.

La Préface affirme le projet de l'auteur : instaurer un dialogue entre saint Jean de la Croix et la pensée contemporaine philosophique et théologique. « Le grand mystique espagnol ne nous intéresse finalement que dans la mesure où, dans la conjoncture actuelle, il peut encore nous apprendre quelque chose » (1, 29). Tour à tour sont interrogés Jean Baruzi, Spinoza, Hegel, Merleau-Ponty. Les théologiens eux-mêmes sont invités à ce dialogue, et cette invitation suscitera sans doute des réponses diverses. D'ailleurs philosophie et théologie sont-elles réellement dissociables ?

L'auteur présente son ouvrage comme une introduction à la lecture de saint Jean de la Croix. En réalité, il s'agit d'une retranscription de la doctrine sanjuaniste, grâce à laquelle tout spécialement les êtres inquiets du sens de leur existence sont mis en face de la réponse de saint Jean de la Croix à leur interrogation.

Le travail du P. Morel est considérable. Il est courageux aussi; il suppose une ouverture de cœur totale à la tradition dont saint Jean de la Croix est un témoin qualifié en tant que Docteur de l'Église aussi bien qu'à la pensée philosophique moderne. L'auteur

1. G. Morel, s.j., *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, Problématique et Logique, 2 vol., Coll. « Théologie », Éd. Aubier, Paris, 1960; 256 et 352 pp.

t familiarisé avec tous les pro-èmes de la phénoménologie alle-ande et française, tout en refu-nt de s'inféoder à aucun sys-me défini. En fait, il présente ne retraduction de la doctrine de int Jean de la Croix en style hilosophique d'aujourd'hui. On ourrait dire : une réassimilation e l'œuvre du Docteur Mystique ar quelqu'un qui connaît la phi-sophie traditionnelle comme la hilosophie actuelle. Tous les lec-urs accepteront-ils la thèse 'une parenté profonde des œu-res de Hegel avec la doctrine anjuaniste ? (I, 23-31, et II, 27). 'avoue, sans fausse honte, être ncapable de porter un jugement ur les prises de position philoso-hiques du P. Morel. Peut-être ertaines difficultés de lecture 'ont-elles d'autre cause que cette ncompétence.

Car la lecture est parfois dif-cile, et le registre exact du voca-ulaire échappe ici ou là. Que eut dire exactement le mot « lo-ique » dans certains contextes ? 'asse pour le terme de « méta-hysique » dont la conception est ropre à l'auteur et peut fort ien se défendre. Encore exige-il un réajustement continuel du ocabulaire traditionnel (II, 99, ote 19; et II, 138, note 7), mais ourquoi pas ? Certaines considé-ations sur le sens et la structure II, 282-283) sont difficiles à sui-re sans initiation. Le « surnatu-el à sens modal » est une expres-ion dont la signification est con-sacrée en théologie traditionnelle et n'est pas celle où l'emploie l'auteur. On peut aussi s'étonner qu'en parlant de la « *connais-sance* », celle que décrit saint Jean de la Croix dans son expé-rience du Dieu de l'Évangile, l'auteur ne fasse pas allusion à la signification biblique de ce mot qui donne la clef de la pensée de saint Jean de la Croix, encore qu'il en analyse fort bien le con-tenu. C'est la conscience de mon insuffisance en matière philoso-phique qui me porte à distinguer ici deux plans : celui de la saisie exacte de l'expérience mystique telle que la décrit saint Jean de la Croix, et celui de sa transcrip-tion en langage phénoménolo-gique. C'est délibérément que je m'en tiens au premier.

*
* *

Dans l'*Esquisse biographique*, volontairement limitée aux élé-ments propres à éclairer l'œuvre, quelques formules heureuses dé-passent déjà la biographie. On pressent le penseur interprétant l'Histoire. L'auteur a d'ailleurs pris soin de noter — et avec rai-son — que « la compréhension historique est, elle aussi, une par-ticipation » (I, 14). Même lors-qu'il semble que la participation inspire trop visiblement le choix des faits, ou leur lecture, il y a toujours quelque chose d'enrichis-sant à s'en pénétrer. N'est-il pas remarquable que cette esquisse

biographique soit l'occasion de relever la confusion entre la notion de *Sacré* et celle de *Mystère* (I, 66)? Non sans raison, la période de formation du saint à Salamanque retient l'attention de l'auteur. Comment ne pas relever au passage le jugement suivant : « il y a chez lui un alliage singulier de tendresse et de force, de concentration et de détente, qu'on ne rencontre nulle part ailleurs à ce degré dans le milieu contemplatif qui fut le sien » (I, 76).

Un *interlude* important (I, 77-97) est consacré à l'étude des relations de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse d'Avila. Le rappel de quelques indications historiques sert de support à une comparaison entre les attitudes spirituelles des deux Saints. Du point de vue de l'Histoire, cet *Interlude* considère comme résolu un problème mal élucidé : est-il certain qu'à l'Incarnation d'Avila, Thérèse se soit ouverte tout entière au P. Jean? (I, 81). Certes, elle a eu grande confiance en lui : elle le dit dans la lettre du 13 février 1573 à Gaspar de Salazar. Mais dans cette même lettre, elle ajoute : « Je me confesse au P. Larez » (cf. Trad. de M. Auclair, pp. 81-83), et non au P. Jean de la Croix. Cette précision laisse en présence plusieurs hypothèses explicatives, mais ne permet pas de considérer saint Jean de la Croix comme le guide spirituel, par excellence, de la sainte. Cette mise au point ne touche en rien à la valeur de ce qui est essentiel dans l'*Interlude*, à savoir l'étude comparative des deux attitudes spirituelles, celle de la sainte et celle du saint; ou des « deux figures diverses de l'expérience mystique à l'intérieur d'un même univers ». Tout n'est pas dit, mais ce qui est dit l'est fort bien.

Il est impossible de dire tout l'intérêt des chapitres concernant « *l'ordonnance de l'œuvre* » : les rapports entre les grands traités, spécialement entre la *Montée* et la *Nuit*, l'unité de l'œuvre sanjuaniste. Il y a là des pages excellentes, que l'on qualifierait volontiers de classiques, tant elles semblent définitives [2].

***

La deuxième partie des *Préliminaires* expose les grands thèmes des Prologues des œuvres maîtresses du saint : expérience et science, puis : l'expérience, l'Église, l'Écriture (où déjà la vie du Christ est affirmée comme

2. Du point de vue de la critique interne, on regrette qu'en citant les conclusions de G. Vilnet (I, 141-142), l'auteur n'ait pas fait allusion au travail érudit du P. Eulogio qui infirme ces conclusions (P. Eulogio de la Virgen del Carmel, o.c.d., *La Sagrada Escritura y la question de la segunda redaccion del Cantico Espiritual de san Juan de la Cruz*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, 5 (1951-1954), pp. 249-475).

tant le seul point de référence pour toute vie mystique), l'expérience et le langage (où sont esquissés des problèmes combien actuels!), enfin le dialogue du Maître et du Disciple (comment ne pas applaudir à certaines formules : « Bref, sauf exception, tout homme qui cherche réellement Dieu... est au moins en puissance un lecteur de saint Jean de la Croix. ») (I, 223) : toutes ces pages sont riches d'intuitions exprimées de façon personnelle et qui sont source de réflexion.

*
* *

Le deuxième volume dégage la logique qui commande l'expérience mystique. Cette étude suscite quantité de questions et ne peut se résumer.

Pour m'en tenir au plan de l'expérience de saint Jean de la Croix, il faut savoir gré à l'auteur d'avoir réagi contre certaines interprétations erronées. Le rien n'a jamais été le terme visé par le Docteur Mystique. Qu'il s'agisse de la sensibilité (II, 41-55) ou de l'imaginaire (II, 65-88), ce n'est pas à une destruction que tend le saint, mais à une transformation, à un dépassement de l'apparence. Il n'est pas rare qu'une formule heureuse exprime les vérités les plus abstraites : « Si par impossible la mort pouvait perdre pour nous son aspect irrationnel, nous verrions l'éternité tout à coup s'embraser comme une fleur sur la tige du temps » (II, 13).

D'autres aspects de la doctrine ont été déjà bien mis en lumière. Pourtant, l'admirable chapitre intitulé : « L'Absolu en Vérité, Jésus-Christ » (II, 179-215), est trop important pour qu'on n'en relève pas la vigueur de pensée, la finesse d'analyse et de suggestives trouvailles d'expression. Il faut en dire autant du chapitre sur l'Amour (II, 216-228), sur l'Homme en vérité (II, 229-261), en dépit de réserves de détail. Les difficultés de lecture que présentent certains passages des chapitres suivants ont déjà été signalées.

Mais un autre aspect de l'expérience de saint Jean de la Croix a été vigoureusement mis en relief : au terme de l'expérience mystique, c'est l'Homme tout entier qui est transformé. Loin d'aboutir à une saisie purement nétique d'un Dieu isolé dans sa Transcendance, le mystique atteint en Dieu le monde entier dans sa réalité. Il y a là une affirmation forte et opportune (II, 331).

*
* *

On pourra peut-être reprocher à l'auteur d'avoir parfois trop jalousement insisté sur certains textes, ou même d'avoir adopté une traduction qui ne s'imposait pas, afin de mieux mettre la thèse en

lumière[3]. C'est peut-être l'envers d'une pensée vigoureuse et qui se veut telle. C'est aussi ce qui explique une présentation fortement structurée en logique (v. g. II, 282-298) de la souple pensée de saint Jean de la Croix. Même dans ses commentaires, si souvent lyriques, saint Jean de la Croix ne se meut-il pas à l'aise dans les symboles qu'une logique rigoureuse risque de contraindre ? La difficulté vient de ce fait que l'auteur exprime en concepts logiques un cheminement spirituel que saint Jean de la Croix a suggéré par des symboles. Il n'y avait pas d'autre moyen d'être fidèle à la pensée de saint Jean de la Croix que d'utiliser « ses symboles » en tant qu'ils expriment des catégories du mouvement mystique. Mais de tout cela sans doute, le troisième volume parlera expressément.

***

Tout au long du volume, bien des problèmes philosophiques et théologiques se posent, que l'auteur n'ignore pas. Telle note annonce même un travail futur en ce sens. On ne peut éluder le problème fondamental : dans quelle mesure la pensée philosophique utilisée par l'auteur est-elle qualifiée, sinon la plus qualifiée, pour traduire l'expérience sanjuaniste ? Saint Jean de la Croix a sa problématique à lui. Dans celle-ci, les notions de faute, de Rédemption, d'ascèse entre autres, demandent à être considérées en tant que telles. L'auteur expose ce pourquoi il ne parle pas de la faute (II, 33-34). Mais peut-on recourir à d'autres notions, appartenant à une autre problématique sans modifier les perspectives du saint ? La question ne peut pas ne pas être posée.

Saint Jean de la Croix a exprimé ses expériences dans ses poésies et en a tiré une doctrine. Cette doctrine, pour avoir des lacunes, est cohérente et possède des dimensions philosophiques et théologiques qui lui sont propres. Que ces dimensions philosophiques, voire théologiques, puissent être manifestées dans une ampleur insoupçonnée du saint lui-même, il faut louer le P. Morel d'avoir entrepris de le faire. Mais cette retraduction de la doctrine sanjuaniste selon une problématique nouvelle n'entraîne-t-elle pas ici ou là un changement d'accent ?

Cela peut se justifier par le fait que les destinataires de l'ouvrage du P. Morel ne sont pas uniquement, ni peut-être d'abord les destinataires visés par saint Jean de la Croix. La question fonda-

3. Les hispanisants seront-ils convaincus par la note 24 de la page 328 ? Il y a ici une question de sémantique antérieure à toute thèse. La parole est aux grammairiens.

mentale de l'ouvrage : « Quel est le sens de l'existence humaine ? » permet de préciser le sens de cette question. Si l'auteur a raison d'affirmer que saint Jean de la Croix ne pouvait pas mettre Dieu en doute, fût-ce par artifice de méthode philosophique (I, 18), on peut se demander s'il y a eu pour lui une question formulée en ces termes : « Puisque Dieu est ce qui est auto-suffisant, pourquoi [« à côté de lui » y a-t-il quelque chose et non pas « rien » ? » (II, 177-178). Que son expérience permette de répondre à telle question que nos contemporains se posent, on ne peut que remercier l'auteur de l'avoir montré. Mais cette question est-elle sous-jacente à l'œuvre du saint en tant que question ?

***

Il reste qu'il est téméraire — et j'en suis conscient — de parler du travail du P. Morel avant que le tome III ait paru. Il doit livrer la description de l'expérience elle-même, en particulier sous la forme des symboles dominateurs de l'œuvre de saint Jean de la Croix. C'est pourquoi ce long compte rendu ne peut conclure.

Les deux volumes parus déconcerteront peut-être certains des lecteurs habituels de saint Jean de la Croix. Ils en irriteront d'autres. Ils feront la joie de ceux qui sont arrêtés au seuil de la vérité, parce que d'ordinaire ils ne la trouvent pas formulée dans le langage qui est le leur, et qui est celui de l'époque où nous vivons. Et pourtant l'ouvrage s'adresse aux uns et aux autres. Car s'il est destiné « d'abord à tous ceux qui dans la nuit cherchent le sens de leur vie », il serait naïf de penser que cette recherche soit le seul fait des incroyants.

Or, en leur apportant la réponse du Docteur Mystique, l'auteur fait preuve non seulement d'un amour vrai de son œuvre, mais d'une familiarité qui suppose une fréquentation nullement limitée au plan noétique. Les reproches qu'il fait au saint (II, 334) sont formulés comme à regret, et on ne peut que les trouver justes.

Quelles que soient les réserves que certains philosophes ou théologiens pourront formuler avant cette « lecture » de l'expérience sanjuaniste, il demeurera vrai que rarement l'œuvre du Docteur Mystique a été lue avec autant de pénétration et, pour emprunter le langage de l'auteur, avec une « participation » aussi loyale.

Lucien-Marie de Saint-Joseph,
o. c. d.

LES LIVRES

THÉOLOGIE — SPIRITUALITÉ

P. TH. CAMELOT : *Spiritualité du baptême*. Coll. « Lex Orandi », 30. Éd. du Cerf, Paris, 1960; 288 pp.; 10,80 NF.

Si beaucoup de chrétiens ne voient dans le baptême qu'une ablution destinée à effacer la tache originelle, c'est peut-être qu'ils ont rarement l'occasion d'entendre parler d'un sacrement qui semble réservé aux nouveaux-nés. Il n'en allait pas de même au temps des Pères : chaque année, pour la fête de Pâques, les évêques devaient préparer à la régénération baptismale une nouvelle promotion d'adultes, et donc leur exposer les richesses doctrinales et spirituelles du sacrement qu'ils allaient recevoir. De cette catéchèse des Pères, tout imprégnée de la Bible et de la liturgie, le R. P. Camelot nous donne une excellente vue d'ensemble, montrant comment le baptême est à la fois profession et engagement de foi, participation au mystère de la mort et de la résurrection du Christ, enfin prise de possession par l'Esprit. Même s'il se sent parfois un peu dépaysé dans les perspectives patristiques, le lecteur désireux de mieux vivre du sacrement qui l'a fait fils de Dieu trouvera ici un guide très sûr et très perspicace. Certains regretteront sans doute qu'aucun index ne leur facilite l'utilisation du volume.

PH. ROUILLARD.

TH. SUAVET : *Spiritualité de l'engagement*. Préface de G. ESPÉRET. Coll. « Spiritualité ». Éd. Ouvrières, Paris, 1959; 338 pp.

L'engagement dont parle cet ouvrage est celui qu'un laïc est susceptible de prendre, c'est-à-dire tout engagement qui le concerne, depuis l'engagement politique, l'engagement syndical entendu au sens le plus large d'engagement dans les tâches qui « concernent la représentation et la défense d'intérêts particuliers légitimes tels, par exemple, que ceux des locataires, des familles, des usagers de tel ou tel service, des consommateurs » (p. 118), jusqu'aux engagements les plus simples et les plus quotidiens « à la base ». Ce livre a été écrit spécialement pour les laïcs et pas seulement, bien que de façon privilégiée, pour les militants de l'Action catholique. Mais peut-être sera-t-il reçu avec autant de faveur par les prêtres qui jamais sans doute n'auront eu entre les mains un livre en même temps aussi ouvert aux « affaires humaines » dans le monde d'aujourd'hui, aussi compétent en tout ce qu'il touche, et, au surplus — *the last but not the least* — d'une telle qualité spirituelle.

Depuis « 15 ans », le P. Suavet a eu « le privilège de vivre, de réfléchir et de prier » avec ceux pour lesquels s'est élaborée peu à peu sa troisième partie : Comment vivre en chrétien son engagement ? Mais l'action entraîne à une réflexion plus profonde. L'expérience a montré que beaucoup ne vivaient pas en chrétiens leur engagement parce qu'ils ignoraient les motifs profonds de celui-ci. D'où la première partie : Fondements spirituels de l'engagement temporel. Enfin, pour être « concret », et à la demande de « beaucoup », l'auteur ajouta une seconde partie qui n'est pas moins spirituelle parce qu'elle est éminemment pratique — et cette conjonction remarquable frappe et réjouit le lec-

ur tout au long de l'ouvrage — titulée : Où et comment s'engager ? vec des têtes de chapitres suggesves, telles que : *Devant l'immensité s tâches, Être avec les pauvres, tervenir aux lieux décisifs, Métier engagement, Foyer et engagement,* etc.

Certaines idées ici développées métent d'être citées, ne serait-ce que our faire lire cet ouvrage. Nos exiences de solidarité (p. 41). Notre spérance assume nos espoirs terres-es (p. 49). Du rapport qu'il y a ntre l'harmonie du monde et l'harmonie qui est au-dedans de nous p. 61 s.). La valeur éternelle du covisoire (p. 93). On découvre le rétien dans sa façon de traiter l'huain (p. 97). Comment dégager le piritуel d'une tâche temporelle). 98). La miséricorde fait des oblis, l'amour enlève la dette de l'oligé (p. 133). La nécessité de vouir réussir (p. 189; on est loin d'une spiritualité de l'échec » encore u'on note ici que les échecs sont ussi inévitables). La croix n'est pas n obstacle sur la route, mais la oute même du chrétien (p. 229). ompter avec le temps, c'est connaître les rythmes propres des choses et es gens (pp. 267-268). Et j'en asse... Ce livre est une petite omme très pratique, en même temps ue profondément évangélique, sur la *piritualité du laïcat.* Tout est clair, t paraît aller de soi, et pourtant ien n'est esquivé de la tension qui, n s'en doute, est souvent manifestée entre le temporel et l'éternel, e « dans le monde » et le « pas du onde ». Chaque chapitre se termine ar une prière qui en reprend l'esentiel sous forme d'adoration de Dieu; c'est dire aussi le ton de l'ouvrage. Les indications bibliographiques sont précises et pratiques. Le ivre s'achève par une suite de dix appendices », dont la plupart pportent de très beaux textes clasiques.

A.-M. Henry, o.p.

Le prêtre dans l'éveil des vocations sacerdotales, par le Centre lillois des vocations. Éd., 19, rue de Varenne, Paris, 1960; 64 pp.; 1,80 NF.

Voici une sorte de petit directoire à l'usage du clergé. Sa manière prudente, sobre et forte est tout à l'honneur du Centre qui en est l'auteur. On y trouve l'équilibre de pensée qui suit les discussions.

Trois chapitres distribuent la matière : le premier, en 28 paragraphes numérotés, donne des notions générales sur la vocation sacerdotale. Le troisième, des paragraphes 161 à 176, parle explicitement du « prêtre, éveilleur de vocations ». Mais le deuxième, le plus abondant (29 à 160), parle successivement des vocations dans la pastorale de l'enfance, de l'adolescence et de la jeunesse. A travers le grand nombre de ses paragraphes, il s'agit d'excellents principes éducatifs, valables en somme pour tout jeune chrétien. On éprouve une impression réconfortante à constater que des spécialistes en affaire de vocation, s'adressant à des prêtres, insistent à ce point sur les conditions du tissu humain et de la qualité chrétienne de base.

Voici trois remarques, venues à l'esprit d'un lecteur attentif : on parle d' « éveil des vocations sacerdotales », mais à aucun moment on ne préjuge de l'unité cléricale (diocèse, société de prêtres, congrégation, Ordre) en laquelle se concrétise finalement toute vocation sacerdotale. Manifestement, on a voulu un manuel ouvert sur toute forme de vie sacerdotale en Église, et qui pût convenir à tout clergé, indépendamment des colorations différentes que la vie sacerdotale revêt ici ou là. Mais précisément, n'y a-t-il que des colorations différentes ? Le petit livret, par exemple, est sévère pour des vocations « exclusives » de quelque ministère : « On sera réservé vis-à-vis des jeunes qui, en s'orientant vers la vie sacerdotale, posent comme condition d'être spécialisés dans l'apostolat

exclusif de tel milieu. Cette indisponibilité par rapport à certaines charges sacerdotales appelle des réserves sur la droiture d'intention... » (§ 159). N'est-ce pas oublier qu'il y a dans l'Église des institutions spécialisées, où l'on s'adonne à « l'apostolat exclusif de tel milieu » (Camilliens pour les milieux hospitaliers, Fils de la Charité pour les paroisses populaires, Missionnaires pour milieu rural, Mission de France pour milieux paganisés, etc...). Et, indépendamment de ces affectations à des milieux de vie, parfaitement admises par l'Église pour des unités cléricales autonomes, ne faut-il pas admettre que toute famille religieuse a une tradition particulière qui y « spécialise » quelque peu l'exercice du sacerdoce.

Et voici évoquée la vocation de religieux-prêtre que notre opuscule, sans aucunement l'exclure (au contraire, on élargit la perspective pour inclure *toute* vocation de prêtre), ne pose nulle part dans son conditionnement propre. Aussi, malgré « une invitation à la perfection chrétienne des vertus théologales et morales, ainsi que des conseils » (§ 133), il n'y a aucune allusion aux différentes façons, plus ou moins séculières ou régulières, dont la pratique des conseils est conçue dans les diverses formes de vie sacerdotale. Comme si cela n'avait aucune importance pour l'éveil des vocations. Quelques paragraphes auraient eu leur place, pour mentionner cette heureuse diversité, situer peut-être quelques grands genres déployés en éventail, évoquer les incidences sur l'éveil de la vocation.

Une deuxième remarque concerne la doctrine du sacerdoce telle que les théologiens s'efforcent de plus en plus de la présenter, tributaire des textes d'Écriture sur le sacerdoce du Christ, participé d'une manière par tous les fidèles, et d'une autre manière par un ordre de ministres. On aurait pensé qu'un opuscule comme celui-ci, publié en 1960, aurait davantage fait état, dans son vocabulaire comme dans sa problématique, d'une pensée amplement propagée de nos jours dans les milieux du laïcat.

La troisième remarque relèvera ceci, sans plus : le Centre lillois estime que, pour un prêtre, parler de son sacerdoce à des auditoires de jeunes est une obligation de conscience. Et le poids des affirmations irait à en faire, bien que le mot ne soit pas dit, une obligation grave. On ne dit pas la source de cette obligation. Serait-elle dans la nature même du sacerdoce ? c'est difficile à admettre ! On inclinera à penser plutôt que c'est la situation actuelle de l'Église, répercutée par la voix des pasteurs, qui oblige en ce sens. A travers un Centre diocésain, dont la publication est éditée par un Centre national à position officielle, il faut entendre en écho la voix de l'Église elle-même.

Célibat et sacerdoce, par le Comité d'Études Doctrinales de Lille. Lettre-Préf. de S. Em. le cardinal Liénart. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 96 pp.

Les éditions du Cerf accordent-elles à cette étude, qu'elles publient dans une plaquette de 90 pages, munie d'une approbation fervente du cardinal-évêque de Lille, une valeur qui déborde les importantes préoccupations locales ? Et s'agit-il, en ce début de 1961, dans le courant d'idées préparatoire au Concile, d'un apport renouvelé pour le rajeunissement préconisé du visage de l'Église dans les perspectives d'Unité chrétienne ?

Tout le monde sait que sur la question « sacerdoce-et-célibat » deux disciplines se sont établies parallèlement dans l'Église, l'une en Orient, arrêtée fermement au Concile *in Trullo* de 692; l'autre en Occident, marquée spécialement par deux grandes dates, celle de la loi du célibat ecclésiastique sous le pape Sirice et avec le Concile romain de 386, et celle de 1123-1139 avec les Conciles

u Latran et l'empêchement diri-nant du mariage attaché aux Ordres najeurs.

On sait que, pleinement concordan-es pour exiger ici et là le célibat des vêques, les deux disciplines varient our le cas des autres clercs ma-eurs : l'Église orientale n'exige le élibat que pour les diacres et les rêtres qui n'étaient pas mariés avant eur ordination ou ceux que frappe e décès de leur épouse. L'Église atine exige le célibat pour tous les lercs majeurs.

Précisons de suite que notre opus-ule qui, certes, connaît et admet explicitement cette situation, n'a pris comme axe de sa réflexion ni la co-existence des deux disciplines, ni l'é-clairage de l'une par l'autre, ni le dialogue entre elles, ni même « les bases historiques, doctrinales et spi-rituelles » conjointes de l'une et de l'autre. Pour parler le langage d'au-jourd'hui, disons qu'il ne se situe pas dans une perspective d'œcuménisme, ni même précisément dans la perspec-tive globale de toutes les Églises unies au Siège de Rome. Consciem-ment ou non le comité qui a rédigé ces pages l'a fait dans la perspective de l'Église latine et de sa législation, à l'usage de ses clercs et d'une élite de ses fidèles. Est-ce à dire que, dans notre opuscule, les « bases his-toriques, doctrinales ou spirituelles » de la relation « célibat-sacerdoce » ont été infléchies en faveur de la stricte loi du célibat de l'Église la-tine ? On ose à peine l'insinuer quand on lit un exposé d'aussi belle qualité, une excellente apologie, mille fois recevable, de la forte discipline latine reçue, la solidité de ses appuis tra-ditionnels, la beauté de sa typologie (« à l'image de Dieu le Père... »). Et, bien sûr, on applaudit à tous les développements, très positifs, sur les conditionnements psychologiques du célibat des prêtres et les exigences prudentielles du régime de vie qu'il instaure.

On n'insistera pas ici sur telle ou telle faiblesse du document, notam-ment en ce qui concerne les autres états voués à la continence. Une phrase citée de Vacandard est tirée du dictionnaire de Théologie et date de 1905. Les historiens pensent-ils encore qu'il n'y a pas eu d'institution de continents, hors clergé, avant le monachisme ? Les dernières publica-tions d'un P. Daniélou sont autre-ment nuancées sur la question. Pour le clergé lui-même il admet qu'aux temps subapostoliques il y aurait eu un clergé résidentiel (presbytres ou épiscopes ? on sait les incertitudes du vocabulaire) hors célibat, et un clergé « apostolique » ou itinérant, établi dans la lettre des conseils de pauvreté et de continence avec un entourage de saintes femmes assez institutionalisé.

De même se demande-t-on si le comité lillois ne minimise pas la doc-trine traditionnelle du vœu solennel quand il écrit : « Si le vœu de religion établit le religieux non prêtre dans une véritable consécration, c'est dans l'ordre des moyens les plus favo-rables à la sainteté... » (p. 25). Autre chose le vœu. Autre chose sa solen-nité.

Ici encore on a l'impression que, ayant axé son étude sur un point de législation latine isolé d'un certain ensemble plus vaste, le document n'a pas mis en égale valeur tous les aspects de la tradition qui le concerne.

Il n'en faut pas moins remercier le comité lillois de nous rappeler avec force le contexte du célibat des prê-tres. Notre gratitude serait plus accentuée encore si cette publication décidait quelque autre équipe (ou la même) à poursuivre le travail et, dans la perspective du Concile, à présenter les bases « historiques, doctrinales et spirituelles » des deux disciplines en vigueur, le positif et le négatif de l'une et de l'autre, leurs valeurs pas-torales et missionnaires respectives, le meilleur service du bien commun de toute l'Église, sous tous les cli-mats, en tous contextes historiques, sociologiques, religieux.

J. Bonduelle.

I. HAUSHERR, s.j. : *Noms du Christ et voies d'oraison.* Coll. Christ. Analecta, 157. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1960; 316 pp.

ID. : *Les leçons d'un contemplatif.* Le Traité d'oraison d'Évagre le Pontique. Éd. Beauchesne, Paris, 1960; 200 pp.

Un livre du P. Hausherr apporte toujours bien plus que ne promet le titre trop discret. La familiarité de l'auteur avec les courants les plus divers et les richesses si difficilement accessibles de la tradition spirituelle de l'Orient chrétien déborde à tout instant le cadre qu'il donne à ses études. Ces deux récents volumes nous comblent tout particulièrement. Le premier semble se proposer explicitement de reprendre sur un point particulier l'examen critique entrepris depuis longtemps par l'auteur touchant la méthode d'oraison hésychaste et son élément le plus caractéristique : la répétition incessante de la « Prière de Jésus ». Le P. Hausherr dénonce avec raison l'ambiguïté et même l'incorrection de cette expression inconsidérément transcrite du grec en français. Mais il ne s'agit pas de discuter sur une appellation. On sait que cette formule consiste essentiellement dans la répétition du nom de Jésus, joint habituellement à une invocation qui implore miséricorde et exprime la componction (invocation catanyctique). Toute la première partie du volume est remplie par l'étude des noms sous lesquels le Christ se trouve appelé et invoqué, dans l'Écriture et chez les Pères, dans les Actes des martyrs, la liturgie et les formules de dévotion. Cette étude nous vaut un admirable florilège de la piété chrétienne ancienne envers son Seigneur; elle nous apprend surtout qu'il est exceptionnel dans l'antiquité d'employer le nom de Jésus seul. Cette appellation se rencontre d'abord dans les milieux hétérodoxes et s'imposera peu à peu à la piété affective des Syriens. La seconde partie étudie les voies traditionnelles de la prière perpétuelle et la variété des « prières courtes » parmi lesquelles la formule tardivement canonisée ne saurait prétendre à aucun monopole. Il n'en reste pas moins qu'elle exprime excellemment cette attitude foncièrement monastique du *Penthos* de la componction, à laquelle le P. Haussherr a consacré naguère un beau livre que celui-ci vient compléter.

L'un des maîtres de cette spiritualité monastique dont l'influence s'est, sous des couverts variés, exercée tant en Occident qu'en Orient est cet intellectuel, disciple de saint Grégoire de Nazianze et admirateur d'Origène qu'il contribuera tant à compromettre : Evagre le Pontique. Dès 1934, le P. Hausherr avait mis en évidence toutes les raisons qu'on avait de lui restituer le Traité de l'Oraison transmis sous le nom de saint Nil. Récemment, il reprenait dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, la traduction commentée de ces cent soixante-trois sentences qu'il avait données alors. On se réjouira de voir ces articles réunis en un volume qui permettra de savourer à loisir un enseignement qui, au travers d'une formulation intellectualiste qu'il importe de bien entendre, a conduit tant d'âmes dans la contemplation la plus haute et la plus authentiquement chrétienne.

I.-H. DALMAIS.

LACORDAIRE : *Jésus-Christ.* Choix de textes précédé d'une étude : « La rencontre avec Jésus-Christ », par le P. A.-M. Carré, o.p. Éd. du Cerf, Paris, 1960; 114 pp.; 7,20 NF.

« Depuis que j'ai connu Jésus-Christ, rien ne m'a paru assez beau pour le regarder avec concupiscence. » Ces mots résument toute la vie de Lacordaire; ils sont le fil conducteur suivi par le P. Carré pour nous présenter le collaborateur de La Mennais, le restaurateur de la vie dominicaine en France, le prédicateur de Notre-Dame, avec un accent qui révèle une communion profonde avec son modèle. Cette connaissance du

rist fut certes un don de Dieu; e s'acheta aussi par le renonce- nt et la souffrance. Elle fut la urce d'un amour qui ne cessa de andir, qui chercha toujours une is totale conformité avec le Sei- eur. Cet amour, nous le retrou- as sous chaque ligne des textes és ici : extraits de la correspon- nce de Lacordaire, de ses confé- nces à Paris et à Toulouse et de étude sur sainte Marie-Madeleine. n ne trouvera pas de meilleur guide e ce petit livre en cette année du ntenaire de la mort du P. Lacor- ire.

M.-L. T.

Saint IRÉNÉE : *De la plénitude de Dieu.* Textes choisis et présentés par Roger Poelman. Coll. « Bible et Vie chrétienne ». Casterman, Paris, 1959; 102 pp.; 4,80 NF.

Alourdie par les nécessités de la olémique contre les spéculations nostiques, et au demeurant encore op difficilement accessible, l'œuvre celui qu'on a pu appeler le pre- er Docteur de l'Église est loin d'ê- connue comme elle le mériterait. lle est de celles qu'un florilège bien it peut contribuer à remettre à sa ite place. C'est un tel florilège que us offre l'abbé Poelman. Sa lec- re sera pour beaucoup une décou- rte et un enchantement. Les pers- ctives que nous ouvre le vieil évê- e de Lyon sont si exactement celles ns lesquelles le chrétien d'aujour- hui se reconnaît à l'aise. Les for- ules dans lesquelles il résume face la fausse gnose, le message chré- n d'un Dieu qui a créé l'homme r amour, pour lui communiquer la énitude de vie, et qui a envoyé son ls pour restaurer par le don de Esprit l'image divine que l'homme ait laissé ternir, cet évangile, si mple et si vrai, est encore celui 'attend le monde du XX^e^ siècle aré par tant de prétendues gnoses. est quelques beaux textes qu'on grette de ne pas trouver dans ce tit livre, mais tous ceux qui y figu- rent sont des plus heureusement choisis.

I.-H. D.

Saint Augustin, maître de vie spirituelle. Textes traduits par A. Tissot, s.j. Préface de H. Rondet, s.j. Éd. X. Mappus, Le Puy, 1960; 176 pp.

Saint AUGUSTIN : *Homélies sur les psaumes.* Textes choisis, traduits et présentés par le Dr D. Gorce. Coll. « Les Écrits des Saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1960; 182 pp.; 6,15 NF.

F. CAYRÉ, a.a. : *Les Trois Personnes.* La dévotion fondamentale d'après saint Augustin. Desclée et Cie, Tournai, 1959; 254 pp.

M. PELLEGRINO : *Les confessions de saint Augustin.* Guide de lecture. Éd. Alsatia, Paris, 1961; 328 pp.; 14,70 NF.

F.-J. THONNARD, a.a. : *Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin.* La Bonne Presse, Éd. du Centurion, Paris, 1959; 824 pp.

Nul mieux que saint Augustin peut nous rappeler que la dialectique n'épuise pas le mystère du Christ. Un retour aux textes et à la doctrine d'Augustin est constamment nécessaire pour réapprendre que si la théologie est science, elle est aussi sagesse et source de vie. Qui mieux que le Docteur d'Hippone sut comprendre que la nécessaire rigueur de la recherche de la vérité ne devait jamais obnubiler pour nous le désir de trouver une nourriture spirituelle. Ces textes nous le redisent: Il n'y a pas de meilleure source pour la spiritualité que la théologie. Et l'analyse des *Confessions,* due à M. Pellegrino, le prouve bien, une fois de plus. Louons l'effort de synthèse accompli avec soin et qualité par le P. Thonnard pour nous montrer les éléments de la doctrine augustinienne en sachant faire apparaître tout l'intérêt de la conception dynamique de la morale et de la vie théologale chez saint Augustin.

C. B.

J.-F. THOMAS : *Saint Augustin s'est-il trompé ? Essai sur la prédestination.* A.-G. Nizet, Paris, 1959; 95 pp.

Un laïc, membre de l'enseignement, s'est trouvé comme bien d'autres jeté par la rencontre de Port-Royal dans les discussions sur la prédestination et dans les controverses de l'augustinisme. Il est remonté aux sources et a été impressionné par le caractère trop unilatéral des préoccupations d'Augustin et par sa propension à se laisser entraîner à considérer la prédestination comme un problème au risque de laisser oublier qu'elle est un mystère. L'Occident ne s'est que trop engagé dans cette voie. Une fréquentation plus habituelle des Pères grecs serait, aux yeux de l'auteur, un excellent antidote; on ne peut qu'être d'accord avec lui, mais il faudrait ajouter qu'Augustin lui-même offre en bien de ses écrits le remède.

I.-H. D.

O. SCHAFFNER : *Christliche Demut,* des Hl. Augustinus Lehre von der Humilitas (L'humilité chrétienne, d'après l'enseignement de saint Augustin). Augustinus Verlag, Würzburg, 1959; 338 pp.; DM : 18. —

Rien de plus fructueux qu'une monographie de ce genre. C'est une recherche exhaustive sur l'humilité chrétienne selon saint Augustin. On conçoit l'importance d'un tel ouvrage, car les écrits de saint Augustin sont une des principales sources de la théologie et de la spiritualité occidentales. La question est d'abord excellemment située dans un premier chapitre où l'auteur étudie les termes équivalant à « humilité » au sein des deux courants de pensée aboutissant à Augustin : la philosophie gréco-romaine et la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament. La conception de saint Augustin doit être située dans la perspective qui lui est familière : la connaissance de Dieu et la connaissance de soi-même. C'est une attitude qui naît à la fois de l'une et de l'autre. Augustin ne la définit pas. Pourtant on trouve chez lui déjà toute la doctrine qui prendra sa forme définitive chez saint Thomas. Ce qu'il faut noter surtout, c'est que l'humilité n'existe à proprement parler que dans le christianisme, parce qu'elle est avant tout une conformité à l'abaissement du Christ caractérisé d'une façon saisissante dans l'Épître aux Philippiens (2, 6 ss.). Ce que l'auteur explique aussi très bien, c'est le contexte de vie humaine enrichie de vertus où, selon Augustin, l'humilité doit s'insérer. La bibliographie, très étendue, compte cependant une grave lacune; elle ne mentionne pas un des meilleurs connaisseurs de saint Augustin, le professeur Othmar Perler (cf. son livre, *Augustinus, Weisheit und Liebe,* Otten, 1952, traduit à la Bonne Presse, Paris, 1957). Il est impossible de mentionner ici tous les aspects que développe l'auteur à la suite du Docteur d'Hippone. L'aperçu que nous en donnons suffira à faire voir combien de richesses nous apporte ce beau travail.

R.-L. OECHSLIN.

PIERRE DEBONGNIE, C.SS.R. : *La grande dame du Pur Amour, sainte Catherine de Gênes.* Coll. « Les Études Carmélitaines ». Desclée de Brouwer, Paris, 1960; XXIV-224 pp.

L'éminent spécialiste qu'est le P. Debongnie vient de combler l'une des lacunes les plus criantes de notre littérature spirituelle française en nous rendant sainte Catherine de Gênes, dont les boîtes des bouquinistes ne nous offraient plus depuis longtemps que des traductions bien désuètes. Il est dommage que les nécessités de l'édition ne lui aient point permis de nous en donner une version intégrale, et qu'il lui ait

lu sacrifier le *Dialogue*, moins portant il est vrai, et d'une au- nticité un peu moins sûre. La tra- ction du P. D. est d'une telle cision et d'une si haute qualité téraire qu'on regrette de n'avoir s tout l'*opus catherinianum* trans- t de cette manière, d'autant qu'il eu le mérite d'être le premier en ance à revenir à l'édition princeps 1551. L'introduction reproduit, ec de très heureuses modifications, remarquable article du même au- ur dans le *Dictionnaire d'Histoire de Géographie ecclésiastiques*, qui ume fort bien le mysticisme de atherine. Je me permets seulement ux brèves remarques. D'abord, je ais tenté d'accorder moins de édit à certains arguments du Umile contre Von Hügel. En- ite, contre l'affirmation peut-être peu rapide de J. Baruzi, je con- ière comme pratiquement certain e saint Jean de la Croix connais- it Catherine de Gênes et qu'il lui it beaucoup.

Louis Cognet.

om CHEVALLIER : *Saint Jean de la Croix, Docteur des âmes.* Coll. « La Légion de Dieu ». Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1959; 224 pp.

On sait la qualité des services déjà ndus par Dom Chevallier à la nnaissance de saint Jean de la roix. Ce livre se présente comme fruit d'une longue familiarité avec Docteur mystique. Faut-il y cher- er une synthèse ? ou peut-être plus odestement une anthologie ? Si les étaphores ont l'avantage d'être par- ntes, l'on sait aussi combien il est squé en théologie — même spiri- elle — de se servir d'elles comme un principe d'intelligibilité. Le sym- le de la flamme et de la lampe ilisé ici tout au long du livre n'é- happe pas à ce risque, d'autant que on peut se demander si cette image t essentielle pour saint Jean de la roix. Il reste que l'on sera sensible à l'attachement de l'auteur pour celui qu'il interprète et qu'il veut servir. On regrettera cependant qu'une œuvre de synthèse n'ait pas davantage d'exigence théologique, et, quand il s'agit de spiritualité, davantage d'attention à la vie actuelle de l'Église.

G. C.

D. KNOWLES : *The English Mystical Tradition.* Burns and Oates, London, 1961; 198 pp.

Voici une preuve de plus de cette vérité paradoxale, mais si souvent vérifiée, que ce sont les plus grands spécialistes qui font aussi, quand ils le veulent, les meilleurs vulgarisateurs. Le professeur D. Knowles est probablement la plus grande autorité actuelle sur l'histoire médiévale du monachisme britannique. Nul ne pouvait donc mieux que lui replacer les mystiques anglais dans leur contexte. Ce qui est admirable, c'est qu'il l'ait fait avec une si délicate discrétion, joignant au sens des perspectives que donne seule une érudition impeccable un tel sens théologique et un tact spirituel si affiné. On notera la réaction nette contre une certaine tendance contemporaine à voir du mysticisme partout, dans toute vie religieuse fervente. La réaction est fort saine, et elle est particulièrement désirable dans les pays anglo-saxons, où de fort bons auteurs eux-mêmes, comme Evelyn Underhill dont *La Vie Spirituelle* disait récemment les incontestables mérites, n'ont pas peu contribué à jeter dans le public une notion par trop cotonneuse de la contemplation. Peut-être cependant le professeur Knowles se montre-t-il parfois sévère avant de déceler un brevet de mysticisme authentique à un auteur. S'il n'est pas sûr qu'Eckhart soit authentiquement mystique, je ne vois plus à qui on pourra se fier! Il n'empêche que la sûreté avec laquelle les touches les plus incidentes sont apportées à ces portraits manifestent ce qu'il y a de

science et de réflexion derrière chaque ligne de ce livre, dont la forme est si peu pesante, mais dont le jugement est d'un si grand poids.

LOUIS BOUYER.

A.-G. IKIN, m. sc. : *Bay Window into Eternity*. Glimpses into the Unseen. George Allen et Unwin LTD, London, 1961; 138 pp.; 15 S.

Ce livre est bien typique de ce mysticisme cotonneux dont je parlais dans le compte rendu qui précède, et qui est un des péchés mignons de la religion anglo-saxonne. S'il a le mérite de montrer comment la présence divine doit se mêler à toute la vie, on redoute qu'il ne réduise cette présence à une espèce de gaz hilarant, destiné à nous maintenir sans grands frais dans une bonne humeur à bon marché. Il y a une familiarité avec Dieu qui est assurément la marque de tout christianisme authentique. Mais ça n'est tout de même pas la familiarité de l'épicier avec la marchandise qu'il enveloppe avec bonne grâce pour ses clients.

LOUIS BOUYER.

F. AMIOT, p. s. s. : *365 méditations sur les évangiles et saint Paul*. T. I : *Temps de l'Avent et de Noël*. 1960; 288 pp.; 8,40 NF. — T. II : *Septuagésime, Carême, Temps pascal*. 1961; 328 pp. Préface de S. Em. le cardinal Feltin. Coll. « Vie intérieure ». Aubier, Éd. Montaigne, Paris.

Méditations sur l'Évangile ? N'y cherchons pas le commentaire suivi du texte sacré, mais plutôt, au fil de l'année liturgique, des réflexions sur telle fête, ou bien sur l'évangile ou l'épître que l'Église nous propose chaque jour à la messe. C'est tout le mystère du Christ qui est ainsi évoqué à la lumière du Nouveau Testament. Certaines pages sont si denses — nous pensons particulièrement aux méditations sur l'Incarnation et le second avènement du Seigneur, dans le premier tome — qu'elles gagneront à être fragmentées et reprises plusieurs fois pour que l'on en puisse extraire tout l'enseignement. Et les citations si nombreuses de l'Évangile et de saint Paul — fruit de toute une vie consacrée à l'étude des Livres saints — inviteront les lecteurs à recourir eux-mêmes au texte biblique.

M.-L. T.

Cardinal NEWMAN : *Le Secret de la Prière*. Sept sermons traduits et présentés par le Docteur D. Gorce. Éd. Alsatia, Paris, 1960; 176 pp.

La prière est certainement l'un des sujets favoris de la méditation newmanienne. Si les sermons de ce recueil sont de la période anglicane de Newman, ils présentent l'intérêt de nous montrer en son germe toute sa spiritualité et de nous le rendre présent au moment où il redécouvrit les sources de la tradition catholique. Rien qui ne soit déjà catholique en ces pages. Elles manifestent une fois de plus l'admirable maître de vie spirituelle que fut Newman.

G. C.

R. GUARDINI : *Psaumes et fêtes. Sermons universitaires*. Traduit de l'allemand par M. Cé. Coll. « L'eau vive ». Éd. du Cerf, Paris, 1961; 80 pp.; 6,90 NF.

On retrouvera dans ces sermons donnés aux étudiants de l'Université de Munich les thèmes chers à Guardini; qu'ils prennent pour point de départ un psaume, une fête liturgique ou une parabole évangélique, ces treize sermons traitent tous, en fin de compte, de la rencontre personnelle et réelle de l'homme d'aujourd'hui avec le Dieu vivant. Ils ne s'adressent pas seulement aux étudiants, mais à tous ceux qui essaient d'approfondir et d'intérioriser leur recherche de Dieu.

PH. R.

LA VOCATION MISSIONNAIRE DE L'ÉGLISE

Plusieurs ouvrages publiés au cours
s derniers mois, des revues nou-
lles ou renouvelées de spiritualité
issionnaire, invitent à une réflexion
ur l'un des aspects les plus impor-
nts de la vie de l'Église, étrange-
ent négligé des théologiens. Or, il
trouve qu'à l'heure présente, la
erspective missionnaire s'impose de
us en plus, tout au travers de la
rétienté divisée, comme l'une des
gnes maîtresses de l'ecclésiologie.

*
* *

Sous le titre *Mission et Unité, les
xigences de la communion* (coll.
Unam Sanctam », n° 33, Éd. du
erf, Paris, 1960; 2 vol., 296 et
44 pp.; 27 NF), le P. Le Guil-
ou, o.p., du Centre Istina, nous
ontre comment le monde protestant
u sein duquel la vocation mission-
aire de l'Église avait tardé longtemps
être reconnue, tend à l'heure présente
la placer au cœur de sa réflexion
cclésiologique. L'histoire du Mouve-
ent Œcuménique, depuis la Confé-
ence mondiale des Missions protes-
antes à Édimbourg (1910) jusqu'aux
réparations immédiates de la troi-
ième Conférence mondiale du Con-
eil Œcuménique des Églises qui doit
e tenir à New-Delhi (Indes) à l'au-
omne prochain, est à cet égard
leine d'enseignements. Les nom-
reux textes cités permettent de
uivre le cheminement d'une pensée
le plus en plus affirmée et exigeante
ont les plus récentes expressions, à
a Conférence de Foi et Constitution
enue l'été dernier à St Andrews
Écosse) sont bien près de rejoindre,
nalgré certaines ambiguïtés, une
arge part des exigences de commu-
ion que la tradition catholique con-
idère comme essentielles. Mais l'as-
ect peut-être le plus neuf du travail
lu P. Le Guillou est d'étendre son
nvestigation parmi les Églises orien-
tales orthodoxes et tout d'abord de les situer dans leur tradition propre et au regard du Mouvement Œcuménique et de l'Église catholique, afin de mettre en pleine valeur le caractère spécifique de cette mission de témoignage qu'elles se reconnaissent de plus en plus explicitement, tant à l'égard des autres Églises que du monde non chrétien.

A la lumière des exigences de catholicité qu'il a cru pouvoir discerner au cœur des préoccupations actuelles du monde chrétien tout entier, le P. Le Guillou, dans le second volume de son ouvrage, expose la mission de l'Église catholique à l'égard des Communions séparées. Le passage de la controverse au dialogue œcuménique implique la compréhension du tout religieux qu'est une communion chrétienne, la compréhension de ce qu'ont voulu être les dissidences dans leurs requêtes les plus originelles et les plus fondamentales, et un effort de conquête d'une vérité toujours plus catholique dans une loyauté toujours plus lucide (sur cette attitude, on ne peut que recommander chaudement les pages que vient de publier le P. Louis Bouyer : *Paroles, Église et Sacrements dans le protestantisme et le catholicisme,* Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 95 pp.). La tradition catholique a toujours tenu que la « communion » est le caractère essentiel de la vie ecclésiale. On tend de plus en plus à reconnaître, parmi les protestants, qu'elle est une exigence afin que soit rendu le témoignage essentiel de la mission. On aurait souhaité que l'auteur mette davantage en valeur ce que ce dernier point représente dans l'activité missionnaire catholique telle qu'elle tend de plus en plus à être reconnue : non seulement l'annonce aux non-croyants du message de salut (kerygme), mais l'implantation de l'Église en un espace géographique ou

sociologique non encore évangélisé et la constitution d'une communauté chrétienne de plein exercice. Celle-ci témoigne à la face du monde de cet aspect fondamental du mystère du salut qui ne vise pas des individus, mais l'établissement parmi les hommes du Royaume de Dieu par la réalisation d'une communion de foi et de charité qui assume, pour leur donner leur pleine signification, toutes les valeurs humaines.

*
* *

Dans les chapitres de sa thèse consacrés à la pensée et à l'action missionnaire du *Vénérable Libermann* (Coll. « Études Carmélitaines », Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 574 et 520 pp.), le chanoine Pierre Blanchard met en pleine lumière la place tenue par cette doctrine chez le grand initiateur des missions d'Afrique. Sa connaissance intime de la tradition biblique, exceptionnelle pour l'époque, sa méditation des enseignements des maîtres de l'École française sur le sacerdoce ont nourri une doctrine ferme et parfaitement élaborée, bien que Libermann n'ait eu ni l'occasion, ni peut-être le goût de la développer *ex professo*. On veut espérer qu'elle tiendra la place qui lui revient dans ces cahiers spiritains d'études libermanniennes, de vie spirituelle et d'action missionnaire, que ses fils entreprennent de publier sous le titre de *Spiritus* et dont les premiers fascicules sont si prometteurs (cinq fascicules parus; Direction-Rédaction : 40, rue La Fontaine, Paris-XVIe; 3 numéros par an, 9 NF; Monastères : 5 NF). On trouvera dans le n° 4 des pages bien intéressantes sur l'affinité existant entre le Vénérable Libermann et saint Vincent de Paul. Aussi ne paraîtra-t-il pas déplacé de saluer, auprès de la naissance de *Spiritus*, celle de *Mission et Charité* qui se veut une revue de doctrine et d'action (Directeur : R. P. A. Dodin, 95, rue de Sèvres, VIe. Quatre fascicules par an, n° 1, janvier 1961, 10 NF par an). — Profitons de cette occasion pour signaler que le *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste* paraît, depuis octobre, sous forme de Cahiers imprimés, toujours aussi riches d'articles de spiritualité et de doctrine missionnaire : 12, rue Saint-Jean-Baptiste de la Salle, VIe. Neuf cahiers par an, 10 NF). Dans l'esprit de saint Vincent, mais sans inféodation à aucune tradition particulière, cette revue *Mission et Charité* se propose d'approfondir les exigences et les démarches de la charité vivante et d'informer sur les groupes les plus divers d'entraide et de charité en même temps que d'apporter une documentation historique et théologique sur saint Vincent de Paul et le mouvement caritatif tout entier.

*
* *

Une meilleure connaissance de l'œuvre et de la pensée des grands initiateurs montrera sans doute de mieux en mieux combien est restée ferme la vraie tradition catholique en matière missionnaire. Il n'en reste pas moins que, dans la pratique, les conditions faites aux missions durant la période d'hégémonie européenne et d'expansion coloniale ont trop souvent entravé sa libre expression. Au lendemain de la première guerre mondiale, alors que la face du monde se transformait rapidement, l'encyclique *Maximum illud* (1919) ouvrait une ère nouvelle. Ses directives venaient pour une large part sanctionner l'attitude et les initiatives prises depuis quelques années déjà par des précurseurs hardis dont le plus connu, et sans doute le plus représentatif fut, en Chine, le P. Vincent Lebbe. Sa biographie, écrite par son ami, le chanoine Jacques Leclercq, a mis naguère en pleine lumière l'homme et la signification de son œuvre. En dépit de ce qu'elle peut avoir d'un peu unilatéral, elle constitue un apport fondamental à la réflexion missiologique. On est heureux de la voir reparaître avec quelques mises

1 point (Coll. « Église vivante »; asterman, Paris-Tournai, 1960; ;6 pp.; 9,75 NF). Mais, en même mps que cette nouvelle édition, oici un recueil de *Lettres du . Lebbe* (Coll. « Église vivante », asterman, Paris-Tournai, 1960; 8 pp., 9,75 NF) qui nous permettra e prendre un contact immédiat et timе avec ce grand missionnaire. s'y exprime avec toute sa sponta- éité primesautière, mais aussi avec ette flamme apostolique, ce zèle de sainteté et de la liberté du minis- ère apostolique qui font de lui un es grands témoins de l'annonce de Évangile et de l'implantation de Église.

L'édition française d'extraits de Mémoires du cardinal COSTANTINI, egroupés autour de quelques grands hèmes, vient compléter ce tryptique (Coll. « Église vivante », Casterman, Paris-Tournai, 1960; 288 pp.; 9,75 NF). Le titre choisi *Réforme des Missions au XX^e siècle* en dit l'importance et la signification. De fait, le premier Délégué Apostolique en Chine se trouva durant dix ans (1922-1932) à un poste d'observation exceptionnel pour mûrir une expérience dont devait profiter l'ensemble des Missions durant les longues années où Mgr Costantini remplit les fonctions de secrétaire de la Congrégation de la Propagation de la Foi (1935-1953). La lecture attentive de ces trois ouvrages s'impose au départ de toute réflexion sur les perspectives qui s'ouvrent, dans le monde d'aujourd'hui, à la vocation missionnaire de l'Église.

I.-H. DALMAIS.

LES DISQUES RELIGIEUX

MUSIQUE SACRÉE[1]

J.-S. BACH : *Cantate 76* (LDE 3133), *Cantates 140 et 85* (LDE 3134), deux disques 30 cm. *Erato.*

Soixante-dix cantates de Bach environ ont déjà été enregistrées; toutes furent écrites pour célébrer la liturgie dominicale, exprimer l'action de grâces, illustrer une page de l'Écriture. La cantate 76 pour le 2^e dimanche après la Trinité est un hymne au Dieu chanté par sa création et au Christ lumière et miséricorde. La cantate 140 (une des plus célèbres,

1. Les discophiles, lecteurs de cette chronique, seront heureux d'apprendre la parution d'un ouvrage qui leur rendra les plus grands services : *La discothèque idéale*, de l'abbé Carl DE NYS (1 vol. de 470 pp., Éditions Universitaires). Sélection des meilleurs enregistrements classés par genres, où la part de la musique sacrée est royale. On sait que Carl de Nys est un de nos musicologues les plus réputés, auteur de plus de cinq cents pochettes de disques, directeur de plusieurs collections, collaborateur des meilleures revues spécialisées. Précieuses (et piquantes) introductions sur les problèmes du disque. Ce choix exclut les disques parlés, le folklore, le jazz, la chanson. On nous laisse heureusement espérer un autre volume.

notamment le « cortège du fiancé ») chante la parobole des vierges sages et vierges folles (27e dimanche après la Trinité). La cantate 85 pour le 2e dimanche après Pâques célèbre le Bon Pasteur. Elles respirent une foi heureuse, une joie contemplative et riante jusqu'à l'exubérance. On peut les écouter indéfiniment pour se plonger dans un climat d'allégresse sacrée, surtout quand elles sont exécutées avec cette perfection (par la chorale H. Schütz de Heilbronn et l'orchestre de chambre Pforzheim, direction F. Werner). Bonne prise de son. Enregistrement très soigné.

J.-S. Bach : *Sonates pour orgues. Six chorals transcrits,* deux disques 30 cm. *Erato* LDE 3140 et 3141.

Ces deux disques contiennent l'intégrale des six sonates écrites pour l'orgue par Bach. Marie-Claire Alain les joue sur un instrument ancien, les orgues baroques de Varde (Danemark). Ils ont obtenu le grand prix du disque 1960. C'est un enchantement inlassable ! « Un Bach... aigu, cristallin, d'une impertinente élégance, d'un gaîté dansante; l'expansion irrépressible, le dynamisme d'un créateur qui joue littéralement avec les notes et s'ébroue éperdûment... » (Olivier Alain), voilà pour les sonates. Quant aux chorals de la collection Schübler, qui occupent la quatrième face, ils ont été choisis et transcrits pour l'orgue par Bach lui-même. Le jeu de Marie-Claire Alain, pur et dépouillé, les couleurs limpides de l'orgue Marcussen nous offrent une audition radieuse à laquelle on reviendra bien des fois.

J.-S. Bach : *Récital d'orgue de Jeanne Demessieux,* 30 cm. *Decca* 173.866.

Les grandes orgues Cavaillé-Coll de la Madeleine, qui furent tenues par Saint-Saëns et Fauré et qui ont été récemment restaurées, se prêtent admirablement au jeu tour à tour brillant et moelleux de J. Demessieux, appuyé sur les bourdons et les montres. La *Toccata et fugue en* fa *majeur* et la *Fantaisie en* sol *mineur,* les chorals *Aie pitié de moi, Seigneur* et *Christ est venu au Jourdain,* l'ouverture de la 29e *Cantate* composent un ensemble équilibré des divers styles de Bach, du mouvement passionné à la méditation retenue.

J.-S. Bach : *Passion selon saint Matthieu,* trois disques 30 cm. en album. *Guilde Intern. du disque* MMS 2037.

Les clubs à public étendu permettent désormais aux bourses moyennes de se procurer des œuvres importantes pour un prix relativement modique. Encore faut-il que les enregistrements ne soient pas de qualité inférieure, ce qui est trop souvent le cas. On ne sera pas déçu en acquérant cette version de la célèbre et monumentale Passion (enregistrement intégral). Les chœurs d'Amsterdam et l'orchestre de chambre d'Amsterdam, sous la direction de Piet Van Egmond, offrent cette plénitude et cette vigueur que requièrent les interventions de la foule, le lyrisme vibrant des mélodies servies par des solistes chaleureux, une orchestration parfaitement conduite. La pochette est sans grâce ni beauté, mais contient le texte intégral des paroles en allemand et en français.

J.-S. Bach : *Trois chorals, récital de piano de Pierre Sancan,* 25 cm. *R.C.A.* F.230.004.

« L'équilibre dans la force, la virilité dans l'émotion, la retenue dans la grâce... » Ces qualités, Bernard Gavoty les reconnaît à Pierre Sancan et elles sont en effet sensibles dans l'interprétation de ces chorals arrangés pour le piano : *Jésus, que ma joie demeure,* arrangé par P. San-

an, *Éveillez-vous, nous crie la voix, Je t'invoque, Seigneur,* arrange- ients Busoni. Sur l'autre face, les apillons de Schumann.

AITRES FRANCAIS DES XVII^e ET XVIII^e SIECLES : *Récital d'orgue d'André Marchal,* 30 cm. *Lumen* LD 3101.

Clérambault, L. Couperin, le Bè- ue, Marchand, Grigny, Daquin : estigieuse époque de l'orgue fran- is ! (1665-1710). L'instrument vient s'enrichir de plans multiples, de nbres nouveaux. Nos plus grands aîtres le choisissent pour s'y expri- er royalement. Aux grandes orgues Saint-Eustache, A. Marchal les stitue en virtuose qui maîtrise tous styles avec un égal bonheur. Belle ise de son.

AN GILLES : *Te Deum « de Rys- wick »,* 30 cm. *Erato* LDE 3138.

Nous avons analysé ici cette mer- lle : le *Requiem* de Gilles. Ce *Te um* ne lui est pas inférieur, écrit le célèbre Provençal pour célé- r le 28 janvier 1698 la victoire de uis XIV à Riswick, en la cathé- ale Saint-Étienne de Toulouse. Il composé sur un imposant dyp- ue : acclamation de la Trinité par glise triomphante, appel pathétique l'Église militante au Christ ré- mpteur. Magnificence ensoleillée volet triomphal, intériorité, gra- du volet suppliant : une des plus faites expressions de ce cantique foi et d'espérance. Les voix sen- es de la chorale des Jeunesses sicales de France sont d'une belle itude, soutenues par l'orchestre Concerts Pasdeloup, sous l'intelli- te direction de Louis Martini.

ZART : *Requiem,* 30 cm. *Vega* 30 S 203.

n connaît les circonstances dra- tiques dans lesquelles Mozart com- posa ce *Requiem* qui devait être sa dernière œuvre religieuse et qui fut interrompu par la mort. Ses disciples Eybler et Süssmayer l'achevèrent en respectant sa sensibilité et son style. C'est l'une de ses œuvres les plus aimées du public, émouvante et sereine. Elle est ici remarquablement servie par les chœurs de l'Académie de Vienne et l'orchestre de l'Opéra de Vienne sous la direction d'Hermann Scherchen. Enregistrement d'une belle qualité technique.

MOZART : *Sept sonates d'église,* 25 cm. *Club national du disque* 1041.

A Salzbourg, quand Mozart (de 15 à 24 ans, 1771-1780) y est chargé de la musique d'église, la coutume est de jouer, entre le *Gloria* et l'*Evangile* une sonate pour orchestre et orgue de trois à quatre minutes. Il en a écrit dix-sept, en forme d'allégros symphoniques, plus rêveuses, ou scintillantes, ou même plaisantes que vraiment sacrées. Peu nous importe leur destination : ce dont d'adorables petits chefs-d'œuvre, brillamment rendus par l'orchestre de chambre Paul Kuentz et Marie-Claire Alain à l'orgue.

DEBUSSY : *Le Martyre de Saint-Sébastien,* 30 cm. *R.C.A.* LM 2030.

Pas pour l'église, et d'un incroyant, mais pourtant combien « sacrée », cette musique ! « Par quel prodige d'Annunzio et son esthétisme frelaté ont-ils suscité la musique si humble, si grande, si vraiment spirituelle du *Martyre de Saint-Sébastien ?...* Ici, le plus humble lyrisme rejoint les hautes cimes de la spiritualité » (Roland Manuel). Chef-d'œuvre de la dernière période de Debussy. Il est ici superbement interprété par l'orchestre symphonique de Boston et les chœurs du Conservatoire « New England » sous la direction de Charles Munch.

HUGO DISTLER : *La Danse des morts*, 25 cm. *Jéricho* JM 2.

La Mort appelle les douze personnages de la fresque traditionnelle, l'Empereur, l'Évêque, le Noble, le Paysan...; chacun répond et reçoit sa sentence; le chœur médite sur la condition humaine et son destin. Cet oratorio, écrit dans l'esprit qui vit fleurir les « danses macabres » du XV^e siècle, est dû à un musicien allemand de notre temps, qui a su exprimer la gravité du jugement, mais aussi la miséricorde pour ceux qui marchent des ténèbres vers la Lumière. On n'y cherchera pas ce que la spiritualité du temps avait oublié : le Christ mort et ressuscité donnant son sens à la mort du chrétien, mais une belle œuvre. *La Psalette du Maroc*, dirigée par M. Corneloup, l'a interprétée aux Choralies de Vaison-la-Romaine en 1959. La voix de Marie-Rose Carlié, d'une étonnante variété, prête à la Mort des accents vigoureux ou tendre d'une parfaite justesse.

NOTRE-DAME DE PARIS, 25 cm. Bonne Presse 2502.

Évocation sonore de Notre-Dame, destinée à accompagner la projection de cent deux vues en couleur (même éditeur). La partie musicale enregistrée dans la cathédrale par son organiste Léonce de Saint-Martin (Haendel, Daquin, Franck, Saint-Martin), la maîtrise (grégorien et polyphonies) et les cloches de Notre-Dame suivent l'Année liturgique, de la Toussaint à l'Assomption, et peuvent se passer des images. Un choix heureux qui suggère la noblesse de l'édifice. Un enregistrement d'une belle clarté.

H.-CH. CHÉRY, o.p.

LIVRES REÇUS

AMIOT (F., o.p.) : *365 méditations sur les Évangiles et saint Paul*. T. II. *Septuagésime, Carême, Temps pascal*. Coll. « Vie intérieure ». Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1961; 328 pp.

Archives de sociologie des Religions. Publ. par le Groupe de sociologie des religions, n° 10, juillet-décembre 1960. Éd. du Centre National de la recherche scientifique, Paris; 212 pp.

BABIN (P., o.m.i.) : *Les jeunes et la foi*. Coll. « Chemins de la foi ». Éd. du Chalet, Lyon, 1961; 282 pp.

BAZIN (André) : *Qu'est-ce que le cinéma?* T. III. *Cinéma et sociologie*. Coll. « 7^e Art ». Éd. du Cerf, Paris, 1961; 184 pp.

BENOIT (P., o.p.) : *Exégèse et Théologie*. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 2 vol., 418 et 452 pp.; 39 NF.

BERGE (Dr A.) : *Les maladies de la vertu*. La morale pour ou contre l'homme? Éd. B. Grasset, Paris, 1960; 272 pp.; 8,40 NF.

Bienheureux Jean d'Avila. Textes choisis par Mgr Pierre JOBIT. Trad. de M.-M. VERNEAU-LELAIDIER. Coll. « Les écrits des saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1960; 181 pp.; 6,15 NF.

BIOT (F., o.p.) : *Communautés protestantes*. Coll. « Omnes Gentes ». Éd. Fleurus, Paris, 1961; 238 pp.; 7,75 NF.

BOISSARD (C.) : *La vie et le message de Madame Royer*. Éd. P. Lethielleux, Paris, 1960; 324 pp.

RAZZOLA (Abbé A.) : *Vers la joie de Dieu.* Préface du R. P. VOILLAUME. Éd. de l'Épi, Paris, 1960; 112 pp.

OMBES (Mgr A.) : *Dieu et le bonheur du Chrétien.* Éd. du Cèdre, Paris, 1961; 96 pp.

ELHAYE (P.) : *Permanence du droit naturel.* Coll. « Analecta mediaevalia namurcensia ». Éd. Nauwelaerts, Louvain; Librairie Giard, Lille; Librairie Dominicaine, Montréal, 1960; 155 pp.

USSANE (B.) : *Cas de conscience du comédien.* Coll. « Cas de conscience ». Éd. Fleurus, Paris, 1960; 108 pp.

LLARD (Gérald, s.j.) : *La liturgie en marche.* Coll. « In lumine fidei ». Trad. de R. D'ALLUIN et A. HONORÉ. Maison Mame, Tours, 1961; 529 pp.; 28,90 NF.

EDER (J., s.j.) : *Missel paroissial des fidèles, des dimanches et des fêtes.* Latin-français. Éd. Mame, Tours, 1960; 1190 pp.

ESTUGIÈRE (A.-J., o.p.) : *Les Moines d'Orient.* T. II. *Les moines de la région de Constantinople.* Éd. du Cerf, Paris, 1961; 168 pp.; 18 NF.

OLLEREAU (R.) : *Trente fois le tour du monde.* Éd. Flammarion, Paris, 1961; 250 pp.; 8 NF.

ALTIER (P., s.j.) : *Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'Église latine.* « Bibliothèque de théologie latine ». Éd. Beauchesne, Paris, 1960; 176 pp.; 13 NF.

ENICOT (L.) : *Les lignes de faîte du Moyen Age.* 3e édition. Casterman, Tournai, 1961; 400 pp.; 16,50 NF.

UEUDRE (M. Marie de Chantal) : *Les Monastères d'Ursulines sous l'Ancien Régime, 1612-1788.* T. II. Éd. Saint-Paul, Paris, 1960; 588 pp.

UISSARD (L.) : *Écrits en notre temps.* Coll. « Le signe ». Librairie A. Fayard, Paris, 1961; 318 pp.; 13,50 NF.

RAHAM (Dom Aelred) : *Penser et agir en chrétien d'aujourd'hui.* Traduction de M. CHAVANON. Coll. « Siècle et catholicisme ». Éd. Mame, Tours, 1960; 336 pp.

ROLLENBERG (L., o.p.) : *Atlas biblique pour tous.* Traduction du R. P. CHARLIER, o.p. Éd. Sequoia, Paris-Bruxelles, 1960; 200 pp.

suites de la Nouvelle France. Textes choisis et présentés par F. ROUSTANG, s.j. Coll. « Christus ». Éd. Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1960; 350 pp.

TTE (M. Henri) : *Catherine de Sienne.* Préface du cardinal RICHAUD. Éd. France-Empire, Paris, 1961; 300 pp.

NG (C.-G.) : *Un mythe moderne.* Coll. « Les essais XCVIII ». Préface du Dr Roland CAHEN. Éd. Gallimard, Paris, 1961; 306 pp.; 12 NF.

a crise de la raison dans la pensée contemporaine. Ouvrage collectif, publié avec le concours du C.N.R.S. Coll. « Recherches de philosophie », 5. Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1960; 220 pp.

a Direction des Ames. Publ. par la Société des Prêtres de Saint-François de Sales, Paris, 1960; 242 pp.; 2,40 NF.

AURENTIN (Abbé R.) : *Lourdes, histoire authentique.* Lettre-préface de S. Exc. Mgr THÉAS. T. I. Éd. Lethielleux, Paris, 1961; 179 pp.; 14 NF.

ECLERCQ (Dom J.), VANDENBROUCKE (Dom F.), BOUYER (R. P. L.) : *La spiritualité au Moyen Age.* T. II. Coll. « Histoire de la spiritualité chrétienne ». Éd. Aubier, Paris, 1961; 720 pp.

EMING (B., s.j.) : *The Churches and the Church.* A study of Ecumenism. Longman and Todd, London, 1960; 342 pp.

EMING (B., s.j.) : *Principes de théologie sacramentaire.* Coll. « In lumine fidei ». Trad. de J. M. RICHARDS et P. GODEFROY. Éd. Mame, Tours, 1961; 941 pp.; 38,90 NF.

LEFEBVRE (Dom Georges) : *L'unique source de vie*. Éd. Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1961; 183 pp.

LÉON LE GRAND : *Sermons III*. Coll. « Sources Chrétiennes ». Trad. et notes de Dom René DOLLE. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 161 pp.; 15,60 NF.

MICHÈLE-LORRAINE : *Sainte Geneviève*. Coll. « Votre nom, votre saint ». Éd. Mame, Tours, 1961; 92 pp.; 7,50 NF.

MARIE (J.) et SERVEL (J.) : *Les Sacrements*. Album 120 photos. Éd. du Chalet, Lyon, 1961; 32 pp.

PELLEGRINO (M.) : *Les confessions de saint Augustin*. Guide de lecture. Éd. Alsatia, Paris, 1961; 328 pp.; 14,70 NF.

PERNOUD (R. et M.) : *Saint Jérôme*. Coll. « Votre nom, votre saint ». Maison Mame, Tours, 1961; 84 pp.; 7,50 NF.

PERRIN (J.-M., o.p.) : *Le Mystère de la charité*. Coll. « Textes et Études théologiques ». Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1960; 536 pp.

PHILIBERT DE SAINT-DIDIER (o.f.m.) : *La vie religieuse*. Éd. Notre-Dame de la Trinité, Blois, 1960; 232 pp.

PINTARD (Abbé J.) : *Le sacerdoce selon saint Augustin*. Coll. « In lumine fidei ». Préface de J. DANIÉLOU, s.j. Éd. Mame, Tours, 1960; 422 pp.; 22,90 NF.

Présence du Bouddhisme. Février-juin 1959. France-Asie, Saïgon; 1026 pp.; 50 NF.

PROTAT (Chanoine J.) : *Prêtres diocésains*. Préface du R. P. A.-M. CARRÉ. Coll. « Vie sacerdotale ». Éd. Fleurus, Paris, 1961; 320 pp.; 9 NF.

RAUCH (W.) : *Das Buch Gottes*. T. II. Systematische Abteilung. « Münchener Theologische Studien ». Max Hueber Verlag, München, 1961; 268 pp.

Saint AUGUSTIN : *Homélies sur les psaumes*. Textes choisis, traduits et présentés par le Dr D. GORCE. Coll. « Les Écrits des Saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1960; 182 pp.; 6,15 NF.

SANSON (H., s.j.) : *Pratique des sacrements*. Éd. X. Mappus, Le Puy, 1960; 216 pp.; 7,95 NF.

SHEEN (Mgr Fulton J.) : *La vie de Jésus*. Coll. « Siècle et Catholicisme ». Trad. de l'abbé GIRAUD, p.s.s. Éd. Mame, Tours, 1961; 672 pp.; 16,97 NF.

SOLA (Dom F.-M.) : *Gloria Nostra*. Libreria « La Hormiga de Oro », Barcelone, 1959; 56 pp.

SOLLER (Abbé A.) : *Retraites d'enfants*. Coll. « Expériences pastorales ». Préface de S. Exc. Mgr PIÉRARD. Éd. Fleurus, Paris, 1960; 184 pp.; 5,85 NF.

SUBTIL (J., s.j.) : *Corps mystique et charité fraternelle*. Coll. « Retraites et récollections sur la vie religieuse ». Apostolat de la Prière, Toulouse, 1960; 120 pp.; 5 NF.

THOMAS (P.-R., o.c.s.o.) : *Mariale*. III. Amédée de Lausanne; IV, Guerre d'Igny. Coll. « Pain de Cîteaux », 7 et 8. Éd. Notre-Dame de Chambarand (Isère), 1960; 142×2 pp.

VARILLON (F.) : *Éléments de doctrine chrétienne*. T. II. Éd. de l'Épi, Paris, 1960; 309 pp.; 12 NF.

WINNINGER (P.) : *Langues vivantes et Liturgie*. Coll. « Rencontres », 59. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 256 pp.

WYSZYNSKI (Cardinal S.) : *L'Esprit du Travail*. Trad. par Jerzy ADAMKIWICZ. Éd. du Cerf, Paris; Éd. du Lévrier, Montréal, 1961; 227 pp.; 15 NF.